



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento: Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA

CICLO: XXVI

**IL PROBLEMA DELLA CONTINGENZA NELLA *LOGICA* E NELLA
FILOSOFIA DEL DIRITTO DI HEGEL**

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Dottorando: Nicolò Fazioni

Indice

Abbreviazioni e nota filologica	p. 7
Introduzione	15
CAPITOLO PRIMO:	
EFFETTUALITÀ E CONTINGENZA	
IL PROBLEMA DELLA MODALITÀ NELLA <i>WISSENSCHAFT DER LOGIK</i>	31
1. Introduzione al problema della modalità: la sezione <i>Wirklichkeit</i>	31
1.1 <i>La Wirklichkeit</i>	33
1.2 <i>La centralità del tema modale</i>	39
2. Contingenza e finitezza nel capitolo sull'assoluto	43
2.1 <i>Il ruolo della contingenza: Hegel contro Spinoza</i>	47
2.2 <i>Effettualità e contingenza: considerazioni finali</i>	54
3. Dal trascendentale alla logica speculativa: il capitolo sulla modalità (I)	56
3.1 <i>Modalità e filosofia trascendentale: effettualità e possibilità</i>	61
3.2 <i>Modalità e filosofia trascendentale: necessità e contingenza</i>	65
3.3 <i>Considerazioni finali</i>	67
4. La dialettica delle categorie modali: il capitolo sulla modalità (II)	67
4.1 <i>Modalità "formale": il dominio della possibilità</i>	70
4.2 <i>Modalità "reale": l'opposizione di necessità e contingenza</i>	75
4.3 <i>Modalità "assoluta": la necessità della contingenza</i>	77
4.4 <i>Considerazioni finali</i>	85
5. Necessità e contingenza nel capitolo sul rapporto assoluto	85
5.1 <i>Necessità e contingenza nel rapporto di sostanzialità</i>	87
5.2 <i>Necessità e contingenza nel rapporto di causalità</i>	91
5.3 <i>L'identità della libertà e della necessità: l'azione reciproca</i>	96

6. Effettualità della contingenza: modalità e <i>logica del concetto</i>	99
6.1 <i>Considerazioni finali</i>	107
CAPITOLO SECONDO:	
LOGICA MODALE E SPIRITO OGGETTIVO	113
1. Libertà e modalità	113
1.1 <i>Logica e cultura storica</i>	117
1.2 <i>Il paradosso modale del diritto naturale</i>	121
2. La modalità nella logica dello spirito oggettivo	129
2.1 <i>Logica e scientificità nella Rph</i>	131
2.2 <i>La base ontologica e modale dello spirito oggettivo</i>	133
2.3 <i>Contingenza ed individualità</i>	143
2.4 <i>La modalità nella logica dello spirito oggettivo</i>	147
3. La <i>Wirklichkeit</i> nella Rph	150
3.1 <i>Effettuale e Razionale</i>	151
3.2 <i>Effettuale e Concreto</i>	157
3.3 <i>Effettualità e Verfassung</i>	161
3.4 <i>Effettualità, tempo e mutamento</i>	163
4. <i>Möglichkeit</i> e <i>Zufälligkeit</i> : Volontà e arbitrio	168
4.1 <i>Possibilità e Astrattezza</i>	169
4.2 <i>Arbitrio: possibilità e contingenza</i>	176
4.3 <i>Effettualità del volere</i>	180
CAPITOLO TERZO:	
NECESSITÀ E CONTINGENZA. I MOMENTI DELLO SPIRITO OGGETTIVO	185
1. <i>Äußere Notwendigkeit</i> : la struttura modale del diritto astratto	185
1.1 <i>Leggi e divieti: necessità e possibilità</i>	186
1.2 <i>Il contratto: necessità e contingenza</i>	196
1.3 <i>Considerazioni finali</i>	201

2. <i>Notwendigkeit e Zufälligkeit I: la struttura modale della moralità</i>	203
2.1 <i>La struttura modale dell'azione</i>	207
2.2 <i>Lo schema modale dell'imperativo categorico</i>	210
2.3 <i>Considerazioni finali</i>	222
3. 3. <i>Notwendigkeit e Zufälligkeit II: la struttura modale dell'eticità</i>	223
3.1 <i>Notwendigkeit</i>	228
3.2 <i>Zufälligkeit</i>	239
4. <i>Notwendigkeit e Zufälligkeit III: famiglia, società civile, Stato</i>	246
4.1 <i>Famiglia</i>	246
4.2 <i>Società civile</i>	252
4.3 <i>Società civile: lo Stato esterno</i>	261
4.4 <i>Stato</i>	270
5. <i>Contingenza e finitezza dello Stato: sovranità esterna e diritto internazionale</i>	283
5.1 <i>Diritto statutale esterno</i>	289
5.2 <i>Considerazioni finali</i>	297
Conclusioni	301
Bibliografia	305

ABBREVIAZIONI E NOTA FILOLOGICA

Abbreviazioni

Di seguito, forniamo l'elenco delle abbreviazioni utilizzate nel testo e nelle note. Nel caso delle citazioni, all'abbreviazione segue il numero del paragrafo o della pagina dell'edizione tedesca; quest'ultima sarà seguita, dopo il punto e virgola, dal numero della pagina della corrispondente traduzione italiana. I testi hegeliani, richiamati meno spesso, vengono citati per esteso nelle note.

Per ragioni di uniformità, quando ciò è stato possibile, ci siamo sempre riferiti all'edizione critica dei testi hegeliani: G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 ss.

1) Edizioni

GW: G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 ss.

W: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Auf der Grundlage der Werke von 1832-45, neue edierte Ausgabe, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Vorlesungen: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Meiner, Hamburg 1983 ss.

2) Testi:

Diff: G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Jenaer Kritischen Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, in *GW*, IV (1968), pp. 1-92; tr. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, pp. 1-120.

GuW: G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, in *Jenaer Kritischen Schriften*, cit., pp. 315-414; tr. it. a cura di R. Bodei, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, cit., pp. 121-261.

NR: G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802-1803), in *Jenaer kritische Schriften*, cit., pp. 417-485; tr. it. a cura di A. Negri, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 3-125.

JS I: G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I, Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes. 1803/04*, a cura di K. Düsing e H. Kimmerle, in *GW*, VI (1975); tr. it. relativa alle pp. 265-331 a cura di G. Cantillo, *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, in *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 1-65.

LM: G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, a cura di R.-P. Horstmann e J. H. Trede, in *GW*, VII (1971), pp. 3-178; tr. it. relativa alle pp. 3-178 a cura di F. Chiereghin, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, Verifiche, Trento 1982.

JS III: G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskripte zur Realphilosophie. 1805-1806*, a cura di R.-P. Horstmann, in *GW*, VIII (1976); tr. it. relativa alle pp. 185-287 a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, in *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pp. 67-175.

Ph: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *GW*, IX (1980); tr. it. di A. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, 2 volumi, La nuova Italia, Firenze 1979.

NGG: G. W. F. Hegel, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, a cura di K. Grotzsch, in *GW*, 10,1 (2006).

Wdl I: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die Objektive Logik: Lehre vom Sein* (1832), a cura di F. Hogemann und W. Jaeschke, in *GW*, XXI (1985); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 3-429.

Wdl II: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* (1812-1813), a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in *GW*, XI (1978); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della Logica*, cit., pp. 433-646.

Wdl III: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in *GW*, XII (1981); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della logica*, cit., pp. 647- 957.

Enz A: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), a cura di W. Bonsiepen e K. Grotzsch, in *GW*, XIII (2000); tr. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), Verifiche, Trento 1987.

Enz B: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in *GW*, XIX (1989).

Enz C: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in *GW*, XX (1992); tr. it. di B. Croce (rivista da C. Cesa), *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Enz D: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Mit den mündlichen Zusätzen*, 3 volumi (1840-1845), in *W*, VIII-XIX-X (1970); tr. it. a cura di V. Verra e A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le aggiunte a cura di L. von Henning, K. L. Michelet e L. Boumann*, 3 volumi, Einaudi, Torino 1981-2002.

Rph: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch e E. Weisser-Lohmann, in *GW*, XIV (2009); tr. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, con le aggiunte di Eduard Gans, Laterza, Roma-Bari 2010.

Rph II: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch e E. Weisser-Lohmann, in *GW*, XIV/2 (2010).

3) Lezioni

a. Logica

VLM: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817. Mitgeschrieben von F. A. Good*, a cura di K. Gloy, in *Vorlesungen*, XI (1992).

VL: *Vorlesungen über die Logik. Berlin 1831. Nachgeschrieben von Karl Hegel*, a cura di H.-C. Lucas e U. Rameil, in *Vorlesungen*, X (2001).

b. Filosofia del diritto

Ilting: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a cura di K.-H. Ilting, 4 volumi, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973-1974.

Wa: Die Philosophie des Recht: die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18), a cura di K.-H. Ilting, Klett-Cotta, Stuttgart 1983; tr. it. a cura di P. Becchi, Lezioni di filosofia del diritto secondo il manoscritto di Wannenmann. Heidelberg 1817/1818, con il commentario di K.-H. Ilting, Rusconi, Milano 1993.

Hom: Naturrecht und Staatswissenschaft, nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818-19, in Ilting, I, pp. 227-351.

He: Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819-20 in einer Nachschrift, a cura di D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

Ri: Vorlesungen die Philosophie des Rechts. Berlin 1819-1820. Nachgeschrieben von J. R. Ringier, a cura di E. Angehrn, M. Bondeli e H. N. Seelmann, in Vorlesungen, XIV (2000).

Hop: Die Philosophie des Rechts. Vorlesungen von 1821-22, a cura di H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

Ho: Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hoto 1822-23, in Ilting, III, pp. 87-841.

Gr: Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von K. G. J. v. Griesheims 1824-25, in Ilting, IV, pp. 87-752.

c. Altre lezioni

VGP: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, 3 volumi, in W, XVIII-XIX-XX; tr. it. a cura di E. Codignola – G. Sanna, Lezioni sulla storia della filosofia, 4 volumi, La Nuova Italia, Firenze 1985.

VPG: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a cura di K. Hegel, in W, XII; tr. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Lezioni sulla filosofia della storia, Laterza, Roma-Bari 2003.

VPW: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822-23. Nachschrift von K. G. J. v. Griesheims, H. G. Hoto un F. C. H. V. V. Kehler, a cura di K.-H. Ilting, K. Brehmer e H. N. Seelmann, in Vorlesungen, XII (1996); tr. it. a cura di S. Dellavalle, Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23, Einaudi, Torino 2001.

VR: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, a cura di W. Jaeschke, in Vorlesungen, III-V (1983-1985); tr. it. a cura di R. Graventa – S. Achella, Lezioni di filosofia della religione, 3 volumi, Guida, Napoli 2003-2011.

4) Altre fonti

Verzeichniß: Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher –Sammlungen; aus philosophischen, philologischen, belletristischen, geschichtlichen, mathematischen, physikalischen, astronomischen, chemischen, technologischen, numismatischen, naturgeschichtlichen, juristischen und verschiedenen andern Werken bestehend; welche nebst Musikalien, Landkarten und einigen Kupferstichen, Donnerstags den 3ten May und folg. T., Vormittags von 9 bis 1 Uhr, in der Schützen-Straße N°10. durch den Königl. Auktions-Kommissarius Rauch, gegen gleich baare Bezahlung in Preuß. Courant meistbietend versteigert werden sollen, C. F. Müller, Berlin 1832, I, pp. 1–73.

Briefe: Briefe von und an Hegel, 4 volumi, a cura di J. Hoffmeister (volumi 1-3) und F. Nicolini (volume 4), Meiner, Hamburg 1952-1962; tr. it. G.W.F. Hegel, *Epistolario*, a cura di P. Manganaro, Napoli 1983.

Nota su alcune scelte di traduzione

Si fornisce di seguito una breve analisi relativa ad alcune scelte di traduzione, che si discostano da quelle propuginate dalle principali versioni italiane dei testi hegeliani. Sia nello sviluppo della nostra argomentazione, sia nelle citazioni che riporteremo a suo sostegno, tradurremmo sempre i significanti tedeschi di Hegel secondo le scelte linguistiche proposte in questa nota introduttiva.

1) *Wirklichkeit*. Il termine *Wirklichkeit* verrà tradotto con “effettualità”, per evidenziarne la valenza tecnica, descritta nell’ultima sezione della *logica dell’essenza*. Si tratta, dunque, di esprimere la distinzione teoretica, posta dallo stesso Hegel, tra i concetti più generici ed astratti tramite cui la *Wdl* si riferisce al reale (il *Dasein*, l’*Existenz*) e la *Wirklichkeit* come piano di realizzazione del *Begriff*. Per farlo è importante rimarcare la differenza basilare tra la categoria logico-ontologica della *Wirklichkeit* e la generica categoria della *Realität*, che Hegel spesso utilizza per definire la realtà esterna al piano del pensiero, la realtà delle cose empiriche nella loro presunta indipendenza dalla dimensione razionale.

Per questo motivo abbiamo preferito segnalare, anche sul piano linguistico, la differenza tra l’effettualità e la realtà¹, concetto che rimanda al piano delle cose o degli oggetti esterni

¹ Troviamo questa proposta nella traduzione di Moni della *Wdl*.

ed empirici. Le alternative più diffuse, le traduzioni “*realtà in atto*” o “*realtà attuale*”², paiono rimarcare un’origine metafisica e scolastica del pensiero hegeliano, che proprio intorno alla sezione *Wirklichkeit* organizza, invece, un radicale superamento della tradizione ontologica.

La nostra proposta, che trova una concordanza nella classica traduzione della *Fenomenologia* di De Negri³, propende per la forma *effettualità*, la quale ci sembra aver il vantaggio di mostrare il valore dinamico e processuale di questa categoria. Sulla stessa direzione si pongono le nuove traduzioni francesi della *Wdl* e della *Rph*, che propongono il significante *effectivité*⁴. Nonostante siano molti i legami tra *effettività* ed *effettualità*, il secondo termine ci sembra segnalare meglio la natura dinamica della *Wirklichkeit*. Si può, infatti, parlare di un movimento di *effettuazione* o di un *effettuarsi* del Concetto, mentre questo non è possibile con il termine *effettività*. Il termine *effettualità* coglie il duplice riferimento veicolato dalla categoria hegeliana della *Wirklichkeit*, ovvero il processo dell’effettuale e la sua capacità di concretizzarsi tramite i suoi effetti.

² In questa direzione (*realtà in atto*) va la, pur ottima, traduzione di Enz A più sopra citata, che rimarca l’anima aristotelica di questa categoria. Su queste filiazioni aristoteliche si consulti A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, qui in particolare p. 7.

³ Si veda *Ph* nella bibliografia hegeliana.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Science de la logique*, 3 volumi, a cura di G. Jarczyk e J-P. Labarrière, Aubier, Paris 1972-1981. La stessa scelta    presente in ID., *Principes de Philosophie du droit*, tr. fr. a cura di J.-F. Kervégan, Puf, Paris 2003. Diversa la soluzione approntata nella traduzione della *Rph* di Derath  : ID., *Principes de Philosophie du droit. Ou droit naturel et science de l’  tat en abr  g  *, tr. fr. a cura di R. Derath  , Vrin, Paris 1982 (1975), p. II, che accetta l’aggettivo *effectif* ma non il sostantivo *effectiv  * e lo rende tramite la formula *realit   effective*, forte di una tradizione che risale almeno alla traduzione di J. Hyppolite: ID., *Phénoménologie de l’Esprit*, tr. fr. a cura di J. Hyppolite, 2 volumi, Aubier, Paris 1978 (1939-1941), p. 7. Questa scelta coglie la natura concettuale dell’*effettualit  * ma ha lo svantaggio di sdoppiare un termine che il tedesco esprime in modo diretto ed unico, segnalando la sua radicale differenza dalla realt   empirica. La prima traduzione francese della *Wdl* utilizzava, invece, il termine *realit  *: *Science de la logique*, vol. II, tr. fr. di S. Jankélévitch, Aubier-Montaigne, Paris 1949, p. 181.

Meno efficace la traduzione inglese *actuality*: questo termine viene utilizzato come sinonimo di *effectivity*, il quale indica per   con pi   precisione il movimento di estrinsecazione (la *Manifestation*) tramite cui il reale si fa identico alle sue manifestazioni finite. Si noti che *to effectuate*    sinonimo di *to carry out*, realizzare qualcosa facendola uscire da s  , estroflettendola o realizzando il processo dell’*  u  erlichkeit*. Si vedano ID., *The Science of Logic*, tr. ing. a cura di G. Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2010 e ID., *Elements of the Philosophy of Rights*, tr. ing. a cura di A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1991. In ambito italiano, *attualit  * veicolerebbe una pre-comprensione della filosofia hegeliana, nei termini dell’interpretazione storica dell’attualismo gentiliano e della dialettica tra “pensiero in atto” e “pensiero pensato” (Si veda G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), in ID. *Opere complete*, vol. XVII, Sansoni, Firenze 1954).

Propende per *realt  * (di cui si chiarisce la natura di *realt   in atto*) la versione spagnola della *Wdl*: *Ciencia de la Lógica*, 2 volumi, tr. sp. a cura di A. Mondolfo e R. Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires 1956, p. 476, che traduce *Wirklichkeit* con *realidad*.

2) *Zufälligkeit*. Nelle principali versioni italiane della *Wdl* e della *Rph*, il termine *Zufälligkeit* viene tradotto con *accidentalità* e mai con *contingenza*. In accordo con le più recenti traduzioni inglesi e francesi di queste opere⁵, si propende per tradurre *Zufälligkeit* con *contingenza* e per ricondurre *Zufall* all'area significativa del caso, della casualità fortuita e perciò contingente.

Il termine tedesco *Zufälligkeit* veicola assieme un significato tecnico – è il nome di una delle categorie modali ed appartiene, dunque, alla discussione accademica su questo tema – ed uno più generico e letterario, che indica il caso, l'inatteso, il rischio, la novità ineducibile, l'imprevisto, l'incontro fortuito. L'italiano “*contingenza*” ci pare avere il vantaggio di esprimere il *valore modale* della categoria della *Zufälligkeit* (cosa che *accidentalità* non esplicita, riportandoci piuttosto alle *categorie della relazione*), senza per questo ridurre l'area semantica della casualità, dell'incontro fortuito e imprevisto⁶.

Da un punto di vista più strettamente filologico, come dimostra il dizionario etimologico dei fratelli Grimm⁷, esiste una parentela tra *zufällig* e *accidens*, che risale in modo particolare alla scolastica e alla sua successiva acquisizione nei lessici della filosofia di area tedesca: *zufällig* comincia ad essere usato come equivalente dello “*scholastischen accidentalis*” molto tardi, a partire dalla fine del XV secolo. A fronte di questa equiparazione piuttosto tardiva, l'area semantica connessa a *Zufälligkeit* risulta più ampia, così come lo è la dimensione concettuale che a quest'ultima viene conferita da Hegel. Secondo il dizionario Grimm, il significato del termine indica certo qualcosa di non essenziale, quindi di accidentale, ma designa anche la sfera della casualità, del caso fortuito, dell'incontro imprevisto e non calcolabile, del rischio, dell'apertura di un'opportunità o di uno spazio di novità. Se riferito all'agire individuale, come avviene nell'analisi hegeliana dello *spirito oggettivo*, tale termine indica un'azione che inizia, senza

⁵Molto efficaci in proposito l'edizione inglese della *Wdl* curata da Di Giovanni (cit., p. 478) e la traduzione francese della *Rph* di Kervégan, che sostiene con forza la centralità della “*contingence*” (cit, p. 15). Riconosce legittimità ad entrambe le scelte la traduzione spagnola della *Wdl*: *Ciencia de la Lógica*, cit., in particolare p. 486. La letteratura spagnola a cui ci riferiremo nel testo parla solitamente di “*contingencia*”. Sulla stessa linea la traduzione italiana delle *VR*, che utilizza “casualità” e “contingenza”.

⁶Nell'ambito della logica modale contemporanea si utilizza il termine *Kontingenz*, al posto del quale Hegel utilizza quasi sempre *Zufälligkeit*: la categoria hegeliana della *contingenza* non si esaurisce nella sua valenza logica. Sugli innegabili legami concettuali tra queste parole tedesche si veda P. VOGT, *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Akademie, Berlin 1968, il quale offre uno studio del valore filosofico e letterario della contingenza dal mondo greco a quello moderno, assegnando però un'attenzione secondaria ad Hegel (p. 68).

⁷J. GRIMM – W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Deutscher Taschenbuchen Verlag, München 1991 (1954), pp. 342-347.

che sia nota l'interezza delle sue condizioni, e che può dunque produrre qualcosa di imprevisto⁸.

Sviluppando il parallelo con la lingua latina, notiamo che *Zufälligkeit* non si limita a tradurre *accidentalitas*, ma permette di rendere anche termini come *casus* (caso fortuito), *fortuitus* o *fors*, quest'ultimo usato solo (al nominativo e all'ablativo forte) nel lessico filosofico per trattare della dimensione modale della contingenza e dell'aleatorietà, di solito in opposizione all'ambito della *necessitas*.

Nel corso della storia della filosofia scolastica e di quella moderna, inoltre, il termine *accidentalità* ha assunto una precisa significazione, che lo collega alla coppia concettuale sostanza-accidente. Non è un caso che, nella lettura delle opere hegeliane, si incontri il termine *Akzidentalität*, calco del latino medievale *accidentallitas*, quando il filosofo si riferisce in modo specifico al rapporto tra la sostanza e gli accidenti e non quando si parla della relazione tra contingenza e necessità. In quest'ultimo caso si può notare, almeno a partire dalla *Wdl*, la presenza costante di *Zufälligkeit*.

Il termine *accidentalità* rischierebbe, perciò, di schiacciare la *Zufälligkeit* all'interno di una precisa cornice logica ed ontologica, che non è quella in cui si colloca il discorso hegeliano, ma quella che quest'ultimo si propone di superare: parlare di *accidentalità* al posto della *contingenza* rischia, cioè, di proiettare sulla filosofia hegeliana il dominio di una logica intellettualistica di tipo predicativo, segnata da un costante sdoppiamento dualistico tra l'ambito essenziale della sostanza infinita e quello irrilevante degli accidenti finiti.

⁸ Nel dizionario Grimm viene presentato anche l'uso hegeliano del termine *Zufälligkeit*, di cui si nota lo stretto legame con i concetti di *Endlichkeit* e di *Zeitlichkeit* (*Ivi*, p. 346): tale categoria si riferisce, dunque, tanto alla logica modale quanto all'agire finito degli uomini all'interno della sfera dello *spirito oggettivo*. In estrema sintesi, contingente è lo stesso agire concreto dei singoli individui e dei singoli gruppi in relazione alla necessità delle istituzioni etiche. Abbiamo, dunque, un riferimento "tecnico", risalente almeno alla logica aristotelica e alla categoria di *endeichòmenon*, intesa come ciò il cui contrario è possibile, ovvero come il contraddittorio del necessario (*An pr*, I, 13, 32 a, 35-40), ma ciò non riassume in modo completo lo spettro semantico del termine tedesco *Zufälligkeit*. Come suggerito da J. D'HONDT, *Hegel. Philosophie de l'histoire vivante*, Puf, Paris 1966, qui pp. 237-316, tale termine contrae in sé anche un riferimento "storico" ed "etico-politico" alla dimensione della *tyche*, dell'incontro-scontro con ciò che non può essere dedotto in modo aprioristico, come avviene per l'agire concreto degli uomini. Un utile approfondimento sulla storia del concetto di contingenza è H. BLUMENBERG, *Kontingenz*, in K. GALLING (a cura di), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3. Auflage (H-Kon), Mohr, Tübingen 1986 (1959), pp. 1793-1794.

Questo lavoro intende discutere e analizzare il legame strutturale tra due dimensioni centrali della speculazione hegeliana, la logica e la politica, attraverso l'instaurazione di un problema che non solo le mette in connessione, ma che riguarda l'assetto concettuale di ognuna di esse: l'incidenza ed il ruolo strutturale giocato dalla *contingenza* (*Zufälligkeit*) all'interno della concezione hegeliana dell'Idea – nella fattispecie dell'Idea della libertà – e della sua realizzazione (*Verwirklichung*) oggettiva nelle maglie del diritto e dell'azione morale, della politica e della costituzione materiale dello Stato. Sulla base di questo primo rilievo, il nostro lavoro cercherà di ricostruire la presenza e la portata della questione modale della contingenza in due opere, la *Wdl* e la *Rph*, tra loro esplicitamente connesse e capaci di segnare in modo irreversibile il sistema hegeliano della maturità. La prima finalità di una simile operazione non sarà quella di mostrare continuità e modificazioni di una categoria o di un insieme di questioni sul piano logico e su quello politico, ma di riconoscere i legami costitutivi che connettono due dimensioni portanti della filosofia di Hegel.

Ora, però, come insegna l'*Einleitung* all'*Enciclopedia* di Heidelberg⁹, il limite di un'introduzione è quello di dover discutere concetti e categorie, presupponendo il movimento concettuale e argomentativo che li fonda, li giustifica e che solo il complessivo dispiegamento del testo può realizzare. La forma stessa dell'esposizione filosofica si trova costretta a risalire dal più astratto al più concreto e sembra, perciò, iniziare da una serie di assunzioni, la cui enunciazione non rende ancora ragione della *fatica* e del *lavoro del concetto*. A tal proposito, non si può negare, che l'enunciazione di una lettura di Hegel ed in particolare delle opere della maturità, orientata dal problema della contingenza, possa apparire una pretesa estrinseca, dettata da ragioni esterne ai testi che s'intendono indagare o perfino guidata dall'effetto di alcune recenti mode filosofiche¹⁰.

⁹ Enz A, § 4.

¹⁰ Si pensi al famoso esempio fornito da J. BUTLER – E. LACLAU – S. ŽIŽEK, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London 2000; tr. it. a cura di L. Bazzicalupo, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Roma-Bari 2010, che in buona parte è un dialogo sull'utilizzo della dialettica hegeliana per la comprensione della contingenza del mondo politico contemporaneo. Non è in questa direzione che si organizzerà la nostra ricerca.

La storia delle interpretazioni di queste stesse opere, a partire almeno dalle prime recensioni della filosofia del diritto e dalle prime monografie ottocentesche sul filosofo di Stoccarda¹¹, ha infatti proiettato sul pensiero di quest'ultimo una sorta di pregiudizio interpretativo di stampo "modale": la filosofia hegeliana condurrebbe alla più assoluta ed univoca affermazione della necessità, tanto sul piano logico dell'Idea, quanto su quello pratico e politico della sua realizzazione concreta, ovvero dello Stato e della storia, intesi come entità impersonali e negatrici di ogni spazio per la contingenza, il caso, l'agire fortuito ed individuale¹². Il punto di convergenza di queste letture, su cui si fonda il "pregiudizio modale" appena descritto, si trova, senza dubbio, nella famosa proposizione speculativa sulla reciprocità del razionale e dell'effettuale, enunciata nella *Vorrede* alla *Rph*, per precisare lo statuto speculativo della filosofia del diritto: quest'ultima finirebbe per essere l'affermazione della *Wirklichkeit*, intesa come realtà completamente attuata, che esaurisce ed elimina la dimensione della contingenza e la possibilità che si diano processi

¹¹ Le prime recensioni alla *Rph* sono ora riunite nel volume M. RIEDEL (a cura di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975: particolarmente significative per il nostro discorso quelle di H. E. G. Paulus del 1821 (*Ivi*, pp. 53-66, qui nello specifico pp. 58-59) e quella di J.F. Herbart del 1822 (*Ivi*, pp. 81-99). Tra i primi lavori su Hegel, sui quali ritorneremo nel terzo paragrafo del secondo capitolo (a cui rimandiamo per ogni precisazione bibliografica), procedono nella direzione descritta non solo le interpretazioni più esplicitamente critiche ma anche, seppure con altre finalità, quelle "apologetiche", le quali mettono in luce l'estremo rigore di un sistema filosofico capace di dimostrare la nullità della contingenza e l'assoluta verità della *Wirklichkeit*: questa conclusione si trova anche nel, pur molto interessante, K. ROSENKRANZ, *Kritische Erläuterung des Hegel'schen Systems* (1840), Nachdruck, Hildesheim 1963, pp. 149-177.

¹² Per quanto riguarda l'aspetto storico-politico, il caso più lampante è quello di K. R. POPPER, *The Open Society and its Enemies. Volume 2: Hegel and Marx*, Routledge, London – New York 1945; tr. it. a cura di R. Pavetto e D. Antiseri, *La società aperta e i suoi nemici. Vol. II: Hegel e Marx*, Armando, Roma 2004. Questa lettura costruisce l'idea di un Hegel totalitario e filo-nazionalista, nel quale lo Stato come unico elemento reale e necessario si afferma a discapito della contingenza dei singoli individui, ridotti ad essere meri ingranaggi della macchina statale. In realtà questo tipo di lettura, fondato sull'idea della potenza e della necessità dello Stato - sul legame tra *ethos* e *kratos* al suo interno - è già ampiamente presente nella tradizione dello storicismo tedesco a partire almeno dal capitolo XI (dedicato ad Hegel) di F. MEINECKE, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, a cura di H. Herzfeld, Oldenburg, München 1962 (1907); tr. it. a cura di A. Oberdorfer, *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1975: da qui si origina la nota genealogia che vede un passaggio diretto "von Hegel zu Bismarck" ed un legame tra lo Stato hegeliano e la *Machtspolitik*. Alcuni spunti di questo tipo sono presenti anche in K. Rosenzweig, allievo di Meinecke; essi sono, però, riletti alla luce di una metodologia critica sicuramente più attenta, capace di segnalare l'aspetto semplicistico di queste interpretazioni. Si veda l'importante precisazione di F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, 2 volumi, R. Oldenburg, München/Berlin 1920; tr. it. a cura di R. Bodei, *Hegel e lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1976: «ciò che avvenne [*scil*: nella Germania tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX] fu piuttosto un'esasperazione concettuale delle idee, in parte anche un ribaltamento, che non un ulteriore sviluppo» (*Ivi*, tr. it. cit., p. 468). Egli vedeva, comunque, nello Stato hegeliano, una sorta di cieca necessità, di destino, nei confronti dei quali «singolo e nazione, vanno quindi in certo senso sacrificati allo Stato, il diritto personalizzato del singolo [...] allo Stato divinizzato», che dipende dalla «dura necessità della storia esterna» (*Ivi*, p. 471).

concreti, capaci di produrre effettivi elementi di novità e di scarto rispetto a ciò che è dato e giustificato dalla necessità metafisica della storia.

Di fronte all'apparente negazione del problema che intendiamo indagare, si tratta di ritornare alle parole con cui Hegel risponde alle prime recensioni alla *Rph*, invitando i recensori ad abbandonare il piano della *Vorstellung*, della mera rappresentazione del sistema, per accedere a quello della *Darstellung*, della sua esposizione concreta e dell'articolazione logica che costituisce il suo nucleo speculativo. Nell'*Introduzione* all'*Enciclopedia* berlinese, Hegel ritorna su questi punti ed, in aperta polemica con i suoi interpreti, scrive: «Nella prefazione alla mia *Filosofia del diritto*, p. XIX, si trovano queste proposizioni: *ciò che è razionale è effettuale; e ciò che è effettuale, è razionale* [*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*]. Queste semplici proposizioni son sembrate strane a parecchi, e han trovato opposizioni anche da tali che non vogliono che si metta in dubbio che essi posseggano filosofia [...] Nella vita ordinaria si chiama *effettualità* [*Wirklichkeit*] ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza [...] Ma quando io ho parlato di *effettualità* si sarebbe pur dovuto pensare al senso nel quale adopero quest'espressione, giacché in una mia estesa *Logica* ho trattato anche dell'*effettualità*»¹³.

La struttura speculativa della filosofia del diritto, nel momento in cui deve introdurre l'*effettualità* dell'Idea della libertà, rimanda al piano della *Wdl*, e nello specifico all'elaborazione concettuale condotta a proposito della *Wirklichkeit*, ovvero al luogo sistematico che segna il passaggio dalla *logica oggettiva* alla *logica soggettiva* e che espone la prima trattazione critica del problema della *Zufälligkeit*. Anticipando i temi di cui ci occuperemo nel primo capitolo, la *Wdl* dà vita ad una minuziosa determinazione della *Wirklichkeit*, che ha il suo baricentro nella dialettica delle categorie modali (*Möglichkeit*, *Zufälligkeit* e *Notwendigkeit*) e nell'impostazione di un problema, quello della mediazione tra necessità e contingenza, che è destinato a riproporsi all'interno dell'intera *logica del concetto*. In estrema sintesi, la *Wirklichkeit* non conduce all'eliminazione della contingenza, ma al più completo riconoscimento del suo valore logico: la necessità della *Wirklichkeit* si produce e si concretizza attraverso la mediazione con il proprio altro e la contingenza stessa diviene necessaria alla manifestazione (*Manifestation*) della necessità.

Proprio per questo, al termine della sezione in questione, Hegel può giungere a dimostrare che la *Notwendigkeit* non è qualcosa di contrapposto alla *Freiheit*, ma ciò che coincide con quest'ultima: abbiamo, così, la prima definizione della *libertà effettuale* come *freie*

¹³Enz C, § 6 An.

Notwendigkeit. L'identità speculativa della necessità e della libertà, che ritroveremo al centro dell'architettura concettuale della *Rph* – e del suo superamento dell'opposizione, tipica del diritto naturale moderno, della libertà del singolo e della necessità imposta dall'universale dello Stato – si fonda su questa struttura logica: la libertà, in quanto *freie Notwendigkeit*, non conduce all'assolutizzazione arbitraria del caso, ma non rappresenta nemmeno la più totale eliminazione della contingenza.

La relazione tra necessità e contingenza, la cui prima presentazione viene formulata nella sezione *Wirklichkeit* della *Wdl*, è strettamente connessa alla reciprocità del razionale e dell'effettuale, cioè allo statuto speculativo dell'Idea, e nello specifico dell'Idea della libertà, che costituisce l'elemento genetico dell'intera filosofia hegeliana¹⁴. In questi termini, il nucleo tematico della modalità non si limita ad essere, come nella manualistica scolastica o nella filosofia razionalista del XVIII secolo, un semplice aspetto contenutistico, confinato all'interno della *logica dell'essenza*, ma assume le forme di un autentico nucleo problematico, che eccede i suoi confini sistematici e che riguarda l'assetto concettuale del pensiero di Hegel.

Il primo capitolo di questo lavoro affronta il problema della modalità e nella fattispecie della contingenza a partire dal suo nucleo genetico, la *Wirklichkeit*, per poi mostrare la sua decisività nell'ambito dell'intera logica hegeliana. Procedendo in questa direzione, intendiamo estendere, già all'interno della *Wdl*, la nostra analisi della modalità rispetto a quanto avviene in alcune delle principali monografie sul tema, che si concentrano su uno specifico capitolo (il secondo) della sezione sull'*effettualità*. Grazie a questa strategia interpretativa, il primo capitolo, oltre che come indagine funzionale alla comprensione logica della questione della contingenza, va letto come un tentativo di analizzare il ruolo del ragionamento modale e della problematica della contingenza nella distinzione dialettica tra *Verstand* e *Vernunft*. Il confronto serrato con le posizioni di Spinoza e di Kant, che caratterizza l'interpretazione hegeliana della logica modale, si rivela importante per l'elaborazione dell'idea della Ragione. Esso si connette, inoltre, a diversi nuclei speculativi dello *spirito oggettivo*, risultando utile anche per la parte “politica” di questo lavoro, come vedremo quando affronteremo i temi della *sostanza etica* e del superamento dell'opposizione tra necessità e libertà, realizzato dalle leggi e dalle istituzioni dello Stato: temi, questi ultimi, che richiamano rispettivamente il confronto di Hegel con il sistema spinoziano e con la filosofia trascendentale.

¹⁴ Hegel stesso, nelle pagine della prima *Enciclopedia*, sostiene: «la filosofia può anche essere considerata come la scienza della libertà» (*Enz A*, § 5 An).

Nei capitoli secondo e terzo allargheremo ulteriormente i confini dell'analisi della modalità, al di là della collocazione "logica" entro cui viene solitamente indagata¹⁵: avremo modo, così, di approfondire le strutture modali che caratterizzano lo *spirito oggettivo* e di comprendere come proprio il legame e la mediazione tra necessità e contingenza, nella sua stretta relazione con la definizione della *Wirklichkeit* e della *freie Notwendigkeit*, costituisca uno schema logico decisivo per l'indagine hegeliana dei rapporti giuridici, morali ed etico-politici tra il particolare e l'universale, tra la prospettiva individuale e quella dell'intero.

Riferendoci qui, in termini esemplificativi, solo al caso della *Sittlichkeit*, si tratterà di comprendere in che senso Hegel definisca la sostanza etica come il «circolo della necessità [*Kreis der Nothwendigkeit*]»¹⁶ ed istituisca una relazione tra la «necessità dello Stato [*Nothwendigkeit der Staat*]»¹⁷ e «le condizioni contingenti [*zufälligen Umstände*]»¹⁸, «gli aspetti contingenti [*Zufälligkeiten*]»¹⁹ legati all'agire particolare dei singoli individui e delle singole cerchie sociali. L'idea hegeliana della libertà effettuale o concreta, ovvero del superamento dell'opposizione tra arbitrio soggettivo e oggettività dello Stato, tra libertà dei singoli e libertà dell'intero, ha nella dialettica della necessità e della contingenza uno dei suoi elementi fondativi: la libertà non si riduce a mera contingenza, ad arbitrio, ma non assume neppure le sembianze di una completa espunzione della contingenza soggettiva. Sul piano oggettivo della sostanza etica e dello Stato come «*der Wirklichen der Konkreten Freiheit*»²⁰, la libertà realizza e concretizza la sua universalità in ogni singolo individuo ed in ogni singola configurazione sociale, al di là della contingenza che continua a contrassegnare questi ultimi.

Nonostante il capitolo sulla logica compaia per primo nell'ordine espositivo della presente ricerca, l'interrogativo filosofico che dà vita a quest'ultima muove in senso contrario: l'origine del lavoro si trova, infatti, sul lato della filosofia politica e, da qui, ritorna alla sezione logica. La finalità centrale di questo lavoro è quella di comprendere ed esplicitare

¹⁵ All'interno della letteratura critica esistono già alcuni ottimi studi sulla modalità e sulla contingenza, con i quali ci confronteremo diffusamente nel corso dell'esposizione del nostro lavoro. Il problema, però, è stato analizzato soprattutto all'interno della *logica dell'essenza*, ed in alcuni casi è stato colto il ruolo della modalità e della contingenza in sede di filosofia della natura o della storia. Sul tema specifico della contingenza rimane, in gran parte, inesplorato il collegamento tra logica e filosofia politica, *Wdl* e *Rph*. Un'analisi dettagliata di questi lavori verrà realizzata nel corso del primo capitolo ed in particolare nel paragrafo 4. A questi luoghi rimandiamo per ogni precisazione bibliografica.

¹⁶ *Rph*, § 145.

¹⁷ *Ivi*, § 270.

¹⁸ *Ivi*, § 200.

¹⁹ *Ivi*, § 230.

²⁰ *Rph*, § 260.

le strutture concettuali che fondano l'analisi hegeliana del politico e, più in generale, dell'agire concreto degli uomini, così come il suo confronto con le posizioni filosofiche, le pratiche ed i saperi legati all'evoluzione dello Stato moderno e delle sue principali istituzioni. Nella questione modale della contingenza, che vedremo essere strettamente connessa alla natura finita dello spirito oggettivo, possiamo visualizzare un problema capace di far emergere queste stesse strutture concettuali. Come dimostreremo nel secondo capitolo, tutto ciò non significa che la nostra ricostruzione intenda ridurre le strutture portanti della filosofia politica ad una semplice riproduzione di quanto emerso nella logica.

1) Da una parte, uno dei temi centrali di questo lavoro consisterà nella segnalazione della differenza che s'impone tra la *logica speculativa* della *Wdl* e la *logica dello spirito oggettivo*. Rispetto alla posizione più accreditata all'interno della letteratura hegeliana, per cui le categorie dello *spirito oggettivo* sono dedotte dal piano della *logica speculativa*, senza che ciò richieda la considerazione di alcun elemento aggiuntivo, cercheremo di contrapporre l'idea che esista una specifica *logica dello spirito oggettivo*, la quale risponde a problematiche differenti rispetto a quelle della *Wdl* e produce una radicale metamorfosi delle sue strutture speculative.

Il riconoscimento di questa “nuova logica” emerge già all'interno di alcuni importanti lavori critici sulle strutture speculative della filosofia del diritto²¹. Ciò che costituisce lo specifico della nostra lettura, la quale procede sul binario ermeneutico aperto dalle interpretazioni appena richiamate, è la precisazione della problematica modale che costituisce le origini della *logica dello spirito oggettivo*: secondo l'interpretazione che intendiamo sostenere, la dimensione che differenzia la “nuova logica” dalla *logica speculativa* è di natura modale, e riguarda in modo specifico la categoria della *Zufälligkeit*. Schematizzando il ragionamento, che esporremo nel secondo capitolo (par. 2), nello spirito oggettivo, non si tratta più dell'Idea nell'«elemento astratto del puro *pensiero*»²², ma della sua *Verwirklichung*: la sua realizzazione concreta all'interno dell'insieme di relazioni intersoggettive e di realtà cronotopologicamente definite, cui dà vita l'agire finito e contingente degli uomini. L'Idea della libertà, come emerge nel primo paragrafo

²¹ Si vedano H.F. FULDA, *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in D. HENRICH - R.P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 393-498 A. NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli 1990. Per ogni ulteriore precisazione rispetto al dibattito su questi temi e per la bibliografia ad esso relativa, si rimanda al secondo capitolo, par. 2.1.

²² *Rph*, p. 6; 4.

dell'*Einleitung* della *Rph*²³, non rimane una semplice possibilità astratta, un vuoto ideale universale, ma si concretizza nelle maglie dello spirito oggettivo, grazie all'agire finito e contingente dei singoli soggetti: alla decisione (*Beschließen*) e all'azione (*Handlung*) intrapresa dagli individui, all'interno delle relazioni e delle condizioni oggettive ed universali (i costumi, le leggi, i doveri e le istituzioni) che costituiscono la base concreta del loro agire.

Sebbene Hegel non pensi mai l'individuo come qualcosa di slegato dall'universale, che sempre innerva il suo agire e fonda quest'ultimo all'interno dei rapporti oggettivi che costituiscono lo Stato, possiamo ritenere che la necessità dell'Idea non possa concretizzarsi se non attraverso la dimensione finita e contingente cui dà vita l'agire soggettivo e l'indeducibilità delle decisioni che producono quello stesso agire. La base logico-ontologica dello spirito oggettivo porta iscritta al suo interno un riferimento fondamentale alla dimensione modale della *Zufälligkeit*, intorno a cui gravita un reticolato di categorie decisive per la comprensione della *Rph*, come quelle di individualità, azione, decisione, finitezza: questo non concerne solo l'agire in comune degli individui, ma anche quello, interno alla costituzione dello Stato e alla dialettica dei poteri, del sovrano.

2) Dall'altra parte questo richiamo al carattere fondamentale della contingenza come nodo costitutivo della *logica dello spirito oggettivo*, ci permette di formulare un'ulteriore precisazione che riguarda, al contempo, la natura di quest'ultima e quella della nostra ricerca. Dato che la contingenza e la finitezza non sono più un aspetto interno all'Idea ma elementi storici e concreti, legati alle realtà e alle relazioni che compongono lo spirito di un popolo in un'epoca precisa, ciò significa che la *logica dello spirito oggettivo* non può ridursi ad una semplice questione teoretica: uno studio delle strutture speculative del diritto non può limitarsi al puro piano della riflessione logica ma deve tener conto di una serie di riferimenti storici di primaria importanza. In altri termini, la *logica dello spirito oggettivo* non produce alcuna pre-determinazione "logicista" del confronto hegeliano con la propria *epoca*. Potremmo sostenere, invece, che i concetti e le categorie della *logica dello spirito oggettivo* acquisiscano una consistenza ontologica differente da quella che li connota nell'ambito della *logica speculativa*: tale consistenza è il risultato di una relazione bi-

²³ Scrive Hegel: «La *scienza del Diritto* ha per oggetto l'*Idea del Diritto* [*Idee des Rechts*], cioè il concetto [*Begriff*] del Diritto e la realizzazione [*Verwirklichung*] di questo concetto» (*Rph*, § 1). Con l'espressione "*Rechts*", "Diritto", Hegel non intende il *diritto astratto* come prima parte dello *spirito oggettivo*, ma la totalità delle configurazioni assunte dall'Idea della libertà, nella sua realizzazione concreta: ovvero, si riferisce ad un piano che ricomprende *diritto astratto*, *moralità* ed *eticità*. Nel prosieguo, contrassegneremo con l'iniziale maiuscola tale categoria per non produrre fraintendimenti.

univoca tra la dimensione logica e i processi storici e materiali che costituiscono l'epoca moderna.

Ciò non significa che ci sia, nelle pagine della *Rph*, una sorta di ipostatizzazione del proprio presente, l'assunzione e la giustificazione di un quadro storico che, negli anni in cui Hegel scrive, si condensa intorno agli eventi legati alla caduta di Napoleone e all'imposizione dei principi della restaurazione all'interno del Congresso di Vienna. La filosofia del diritto non è un semplice manuale di storia, rivolto alla registrazione o alla glorificazione del proprio presente, ma è ciò che si rivolge alla comprensione razionale del proprio tempo: da questo punto di vista essa si occupa delle strutture filosofiche del politico e della storia ed è strettamente connessa con la *Wdl*, che fornisce all'intera articolazione della riflessione hegeliana la sua base epistemologica. Al contempo, però, queste strutture filosofiche sono inintelligibili se non si tiene conto del confronto hegeliano con l'epoca moderna e con la materialità dei suoi processi costituzionali: da questo secondo punto di vista, le strutture logiche sono sempre intrise e determinate, non tanto dai fatti storici o dagli eventi positivi, ma dai quadri storico-concettuali, dalla storia delle discipline e delle istituzioni che costituiscono il piano sul quale Hegel realizza la propria comprensione razionale della modernità.

L'analisi "politica" del problema della *Zufälligkeit* - come questione concreta, connessa all'agire materiale - e con esso delle strutture modali cui ci siamo riferiti, non può basarsi su una semplice analisi logico-teoretica, ma richiede ed impone un'integrazione metodologica; integrazione che non costituisce un'aggiunta estrinseca, in quanto è motivata dalla stessa consistenza ontologica della *logica dello spirito oggettivo*. Uno studio legato alle strutture logiche del politico non può, dunque, prescindere da una precisa interrogazione storico-concettuale che, nel caso della filosofia hegeliana, riguarda l'epoca moderna²⁴.

²⁴ Il riferimento principale è alla *Begriffsgeschichte* di O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, i cui testi fondativi possono essere considerati: O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 7 volumi di testi e 2 di indice, Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1990 e R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986. Su questo approccio metodologico si vedano P. SCHIERA, *Considerazioni sulla Begriffsgeschichte a partire dai Geschichtliche Grundbegriffe di Brunner, Conze e Koselleck*, in "Società estoria", 72, 1996, pp. 403-411 e la monografia di M. RICHTER, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, New York 1995. Per quanto concerne la relazione tra i concetti e la loro capacità di produrre processi costituzionali concreti, si tengono particolarmente presenti le linee guida della *Verfassungs- und Sozialgeschichte* di O. BRUNNER, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; tr. it. parziale a cura di P. Schiera, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 1970, che costituisce una

Il punto di discriminare che separa l'antichità dalla modernità, e che permette di orientare il confronto di Hegel con il proprio tempo, va ricercato nel principio della *subjektive Freiheit*, che il cristianesimo ha reso possibile pensare ma che, solo all'interno dello Stato moderno, ha assunto concretezza ed è stata garantita attraverso il meccanismo della rappresentanza e della legittimazione. In primo luogo, l'analisi logico-teoretica va integrata da un approfondito studio del dispositivo teorico che Hegel ritiene responsabile della formazione degli assetti istituzionali dello Stato moderno, ovvero la tradizione del *contratto sociale*, che trova le sue fondamenta nel diritto naturale di matrice giusnaturalista e la sua radicalizzazione moderna nelle istanze legate alla fondazione del *potere costituente*, nell'ambito della Rivoluzione francese. Seguendo questa prospettiva dovremo notare come le strutture modali, di cui ci occuperemo, si modifichino rispetto alla loro fisionomia logica poiché il loro impiego è rivolto all'esplicitazione, all'analisi e al superamento del quadro categoriale (rappresentanza e legittimazione, sovranità del popolo e contratto, forma giuridico-politica e formalizzazione delle carte costituzionali)²⁵ che ha prodotto la costituzione materiale dello Stato e, di conseguenza, la forma tramite cui la modernità concepisce e realizza il principio della libertà.

In estrema sintesi, nel secondo e nel terzo capitolo, pur dando vita ad uno studio delle strutture logiche della filosofia del diritto, non potremo esimerci da un continuo confronto storico-concettuale con il *paradigma del contratto sociale o del potere moderno*: un confronto che riguarderà tanto le posizioni filosofiche dominanti all'interno di questa

delle anime della prospettiva che ha condotto ai *Geschichtliche Grundbegriffe* e che presenta diverse aperture, particolarmente fruttuose, rispetto alla rigidità del concetto di *Sattelzeit* o *Schwellenzeit* tramite cui Koselleck legge la storia, imponendo una cesura concettuale, intorno al 1750-1850 ed in particolare alla Rivoluzione francese, che indicherebbe l'origine del pensiero politico moderno e della sua effettiva incidenza materiale. Il riferimento principale, a cui andrà ricondotto ogni nostro richiamo al "paradigma del contratto sociale" o "della scienza politica moderna", è però alla profonda rielaborazione della prospettiva storico-concettuale compiuta dal gruppo di ricerca sui concetti politici dell'Università di Padova, coordinato da G. Duso. Il dispositivo concettuale del diritto naturale, delineato in questo contesto, indica la rete di concetti che segna la definitiva transizione dalla classica dottrina del governo e dalle sue riprese in epoca pre-moderna alla fondazione moderna del potere: in questo modo, si riconosce la genesi di questa distinzione, ben prima del XVIII secolo, nei trattati di diritto naturale del XVII secolo e già nel pensiero di Hobbes. Ciò che più conta è, comunque, la ricaduta costituzionale di questi concetti (sovranità, rappresentanza, potere, individuo, uguaglianza, libertà etc.), prodotti dal diritto naturale, nel lasso temporale che unisce il XVIII e il XIX secolo e caratterizza appunto l'evoluzione dello Stato moderno, che Hegel studia. Si vedano, nello specifico, G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1998, ID. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999 e S. CHIGNOLA - G. DUSO (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione europea*, Franco Angeli, Milano 2005.

²⁵ Chiarisce lo statuto di questa frattura O. BRUNNER, *Bemerkungen zu den Begriffen «Herrschaft» und «Legitimität»*, in ID., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Beck, Göttingen 1962, pp. 64-79; tr. it. M. Piccinini e G. Rametta, *Osservazioni sui concetti di «dominio» e di «legittimità»*, in "Filosofia politica", 1987, 1, pp. 101-120.

tradizione (da Hobbes a Rousseau, a Kant e Fichte)²⁶, quanto l'evoluzione e i tratti distintivi dei saperi e delle discipline legate alla produzione dei processi costituzionali, che sono alla base dello Stato e delle sue attività istituzionali: scienze giuridiche e penali, scienze dell'amministrazione e di polizia, economia politica, diritto internazionale. Il riferimento al dispositivo del diritto naturale sarà fondamentale per chiarire in che modo sia possibile pensare la modalità, ed in particolare la contingenza, come un problema pratico-politico. A questo proposito ci sembra utile introdurre l'aspetto centrale della nostra ricostruzione, esponendone qui solo i punti programmatici e rimandando al testo la loro giustificazione teorica e filologica.

Hegel mette in luce un vero e proprio paradosso "modale", che affligge l'intera tradizione del diritto naturale, tanto nella sua versione assolutistica quanto in quella repubblicana e liberale. Il suo assioma centrale è costituito dalla *libertà soggettiva*, intesa, in modo astratto, come la proprietà del singolo individuo, considerato nel suo presunto isolamento rispetto alle condizioni reali del vivere comune: tale libertà, come vedremo meglio nel testo, è definita come l'assoluta indipendenza della volontà rispetto a quelle stesse condizioni oggettive e *necessarie*. La libertà coincide con l'indipendenza del volere, che sceglie in maniera puramente arbitraria, fortuita e casuale, tra una molteplicità potenzialmente illimitata di *possibilità*, senza che nessun elemento funga da limite, configurandosi come una *necessità* atta a ridurre la gamma delle scelte. In altri termini, la libertà si riduce ad arbitrio, è il contrario della necessità, ciò che non dipende da nessuna limitazione (*Beschränkung*) necessitante: essa si fonda su una precisa dimensione logica, quella della più unilaterale *contingenza*. L'assioma iniziale del diritto naturale, riletto tramite gli strumenti interpretativi forniti da Hegel, riconduce l'Idea della libertà alla

²⁶ Intorno al confronto di Hegel con il giusnaturalismo avremo modo di tornare nel secondo capitolo, paragrafo primo, a cui rimandiamo per ogni precisazione bibliografica. Per il modo in cui declineremo questo riferimento storico-concettuale, in accordo con quanto sostenuto nella nota precedente, rimandiamo a G. DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013, cap. II, il quale dimostra come Hegel riconduca a questo paradigma posizioni tra loro diverse, come quella di Hobbes, di Rousseau, di Kant e di Fichte, del giusnaturalismo tedesco del XVIII secolo: queste ultime sono unite dal comune riferimento al tema del contratto e della libertà soggettiva, tramite una serie di operazioni interpretative che spesso producono una semplificazione dell'originalità e della struttura speculativa dell'argomentazione dei singoli autori, ma che si dimostrano estremamente produttive per l'elaborazione hegeliana di una riflessione politica capace di problematizzare gli assunti ed i presupposti del diritto naturale. Hegel dimostra di cogliere con chiarezza le differenze tra tali prospettive filosofiche, già in *NR* (pp. 419-425; 9-19), con la distinzione tra posizioni empiriche e formali: in ognuna di esse, Hegel scorge però un'opposizione intellettualistica tra forma e contenuto, concetto e intuizione. Ancor di più, va notato, come Hegel rifiuti una distinzione in posizioni assolutiste e "liberali" (nonostante riconosca, per esempio, l'alterità della posizione hobbesiana rispetto a quella di Kant), in quanto entrambe portano al rovesciamento della libertà soggettiva nella necessità coattiva del diritto.

dimensione logica della contingenza più assoluta (della negazione della necessità) e a quella pratica dell'arbitrio (*Willkür*).

Da questo punto basilare procede, dunque, la deduzione scientifica del sistema del diritto e della stessa forma giuridico-politica. Di fronte a questa concezione della libertà, priva al suo interno di ogni forma di limitazione e di riferimento al piano della necessità, quindi capace di contrastare la libertà altrui e la stessa formazione della comunità (*Gemeinde*), il diritto s'impone come una forma di limitazione coattiva e di *äußere Notwendigkeit*, finalizzata a creare un accordo tra l'arbitrio di un singolo e quello di ciascun altro. La legge e, più in generale, lo Stato, esercitano una limitazione esterna, una necessità coercitiva e vincolante rispetto alla libertà dell'individuo; una *Notwendigkeit* che, come avremo modo di rilevare, si scopre perfettamente legittimata dallo schema del contratto sociale e dal meccanismo della rappresentanza.

L'elaborazione del concetto della libertà soggettiva, da parte del diritto naturale, produce un vero e proprio paradosso modale, che Hegel riconosce e descrive fin dal periodo di Jena: proprio perché la libertà coincide con la prospettiva contingente dell'arbitrio ed esclude da sé il momento della necessità e della limitazione, quest'ultimo deve intervenire su di essa come un fattore esterno e secondario, imposto dall'autorità dello Stato e dalla coazione della legge. Tale aspetto modale che caratterizza l'intera concezione moderna del diritto, trova il suo punto di massima intensità nella nota critica allo Stato fichtiano e alla sua estensione illimitata delle funzioni del controllo e della polizia: secondo Hegel, la libertà soggettiva, come affermazione dell'interesse contingente, che pur costituisce l'assunto del diritto, verrebbe capovolta da quest'ultimo nell'affermazione coattiva della più assoluta necessità della legge e della prevenzione del rischio stesso della contingenza²⁷. Vedremo (secondo capitolo, par. 4), allora, come ciò che costituisce la differenza basilare tra la visione della *libertà* elaborata da Hegel e quella di matrice giusnaturalista, a suo avviso ancora determinante nella riflessione di Kant e di Fichte, sia da ricercare intorno alla diversa "collocazione" del momento della *Notwendigkeit* o della *Beschränkung*: nella prospettiva hegeliana non si tratta più di un intervento esterno, secondario e coercitivo, ma di un elemento interno e costitutivo della stessa libertà. La *Notwendigkeit* è un momento interno all'attuazione della *Freiheit*, in quanto *libertà effettuale*: essa limita la molteplicità delle scelte e concretizza la libertà all'interno di un contesto fatto di condizioni oggettive e

²⁷ Da questo non va concluso che in Hegel lo Stato non dia vita a specifiche pratiche di controllo e di polizia, ma che quest'ultimo non può mai ridursi a tali aspetti, i quali vengono tradotti e profondamente modificati all'interno dell'assetto concettuale della *Rph*. Rimandiamo per la discussione di questi punti al terzo capitolo, par. 4.

reali, nel quale essa non è più un vuoto ideale, un universale astratto, ma qualcosa di efficace, capace di produrre effetti reali.

Affiora, a quest'altezza, lo schema logico del diritto naturale, il quale darebbe ragione della separazione intellettualistica tra l'ambito della libertà e quello della necessità, del soggettivo e dell'oggettivo, dell'individuo e dello Stato: esso dipende dal dualismo e dalla relazione oppositiva tra *Notwendigkeit* e *Zufälligkeit*, tra il dominio della necessità esterna e quello della più unilaterale contingenza, che Hegel aveva affrontato ampiamente nella sezione *Wirklichkeit* della *Wdl*, ma che qui richiede la precisazione di una serie di riferimenti storico-concettuali. La critica ed il superamento hegeliano di questa forma di dualismo dà vita, allora, ad un'innovativa *Vermittlung* di *Notwendigkeit* e *Zufälligkeit*, la quale si rivelerà del tutto funzionale alla piena esplicazione della *wirkliche Freiheit* e della sua concreta effettuazione nelle maglie dello Stato.

L'aspetto decisivo di questa tematica è la sua relazione con la descrizione hegeliana dell'epoca moderna. Se, nell'ambito della *polis* o della *bella eticità* dei greci non esiste alcuna scissione tra la contingenza degli individui e la necessità dell'intero, in quanto la libertà degli individui è immediatamente identica alla libertà dell'intero, ciò non avviene in epoca moderna. Il riconoscimento della libertà soggettiva ed il suo divenire fattore materiale della vita e della riflessione politica moderna, segna una vera e propria *Entzweiung* che scinde l'unità immediata tra il singolo e l'universale, ed impone di pensare la loro mediazione come processo etico e politico, che va prodotto dallo Stato e dalle potenze etiche che costituiscono la sua base sostanziale²⁸. La mediazione della necessità e della contingenza, attraverso cui la libertà si concretizza, superando il dualismo tra libertà soggettiva e libertà oggettiva, diviene a tutti gli effetti un compito politico. Proprio il fatto che tali dimensioni modali non combacino immediatamente e siano spesso destinate ad entrare in frizione, impone e segna la trasformazione del discorso etico in un discorso politico sulla dimensione della legge, delle istituzioni e dello Stato.

Nel secondo capitolo di questo lavoro ci occuperemo, quindi, dello statuto della *logica dello spirito oggettivo*, della portata pratico-politica della dimensione della contingenza e dell'effettualità, della relazione tra queste tematiche e la descrizione hegeliana dell'epoca moderna, attraverso una rilettura della *Vorrede* e dell'*Einleitung* alla *Rph*. Nel terzo capitolo, invece, cercheremo di ricostruire la complessa articolazione assunta dalla mediazione della necessità e della contingenza, della dimensione della legge e di quella

²⁸ Potremmo, in analogia con i primi passaggi della *Diff*, parlare di un *bisogno della politica*, così come in quella sede Hegel parla di un *bisogno della filosofia*: «La scissione [*Entzweiung*] è la fonte del bisogno della filosofia, e, come cultura di un'epoca, l'aspetto condizionato, dato dalla figura» (*Ivi*, p. 13; 13).

dell'agire reciproco degli individui, mettendo in luce come essa costituisca uno degli schemi logici fondamentali dei diversi momenti dello *spirito oggettivo*. Nonostante l'articolazione espositiva degli ultimi due capitoli riproduca nella sua quasi totalità la *Darstellung* della *Rph*²⁹, questo studio non si concepisce come una lettura complessiva dell'opera: esso, come avviene già nella parte "logico-teoretica", mira piuttosto all'analisi dei luoghi specifici che, all'interno delle singole sezioni, permettono di mettere in evidenza l'emergere del problema della modalità e della contingenza.

Il nostro percorso sarà, quindi, orientato da un preciso vettore espositivo, prodotto dall'intersecarsi di due processi modali: da una parte Hegel intende eliminare ogni forma di exteriorità e di eteronomia dal piano necessario delle leggi, trasformare la *äußere Notwendigkeit* in una *innere Notwendigkeit*, voluta e fatta propria dai singoli individui, mentre dall'altra egli vuole eliminare ogni pretesa da parte della *Zufälligkeit* di affermarsi come principio unilaterale della vita in comune. Questo, però, non per negare la contingenza o lo spazio della soggettività e dei suoi interessi particolari dall'ambito dello Stato, come pure è stato sostenuto e perfino caldeggiato da molte interpretazioni "stataliste" della *Rph*³⁰, ma per segnare una profonda revisione ed una radicale trasformazione dell'idea moderna della *libertà soggettiva*. Hegel non giunge ad eliminare la contingenza, ma a fare di quest'ultima un momento decisivo, sebbene non unilaterale, di un processo di mediazione con la necessità, tramite cui essa assume presenza effettuale e capacità di incidere e di partecipare ai processi che caratterizzano la vita dell'intero.

Tale *Vermittlung*, invece di annullare l'istanza della *Zufälligkeit*, finisce per assicurarne la presenza, per renderla necessaria: senza il momento contingente della soggettività, del riconoscimento delle leggi e della loro cosciente assunzione, quest'ultime rimarrebbero morta lettera, sostanza immobile, coercizione estrinseca, *äußere Notwendigkeit*. Il problema della contingenza, sul piano della sostanza etica, si lega dunque a quello della partecipazione pluralistica degli individui, attraverso le diverse cerchie sociali di cui fanno parte, alla vita politica dello Stato. Esso riguarda, in altri termini, la critica hegeliana al meccanismo moderno della rappresentanza come negazione di ogni vera partecipazione politica plurale: questo aspetto, che qui ci limitiamo ad enunciare ed introdurre, costituirà uno dei nuclei tematici portanti dell'ultima parte del nostro lavoro.

²⁹ Unica eccezione sarà la sezione sulla *Weltgeschichte*, cui non dedicheremo un paragrafo specifico, ma di cui affronteremo le strutture logiche più volte nel corso del nostro lavoro (capitolo secondo, par. 2 e 3, capitolo 3, par. 5).

³⁰ Si pensi, perlomeno, all'interpretazione di G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916), in ID., *Opere*, vol. IV, Sansoni, Firenze 1955, che sviluppa l'idea di una completa neutralizzazione dello spazio soggettivo, che anche al suo interno è completamente ridotto alle leggi universali dello Stato (*Ivi*, p. 75).

Nel corso del terzo capitolo, l'analisi della natura del nesso tra la necessità delle leggi e la contingenza dell'agire degli individui, quindi poi delle diverse cerchie sociali, si snoderà attraverso i singoli momenti del *diritto astratto*, della *moralità* e dell'*eticità*: partendo dalla forma astratta e coercitiva della norma giuridica e affrontando il tema della *legge morale*, cercheremo di mettere in luce come solo la *Sittlichkeit*, attraverso la sua completa ridefinizione del concetto stesso della *Notwendigkeit* dei costumi, dei doveri e delle istituzioni, riesca a dare vita alla *Vermittlung* della necessità e della contingenza, garantendo a quest'ultima una presenza effettuale nei processi costituzionali che articolano l'azione dello Stato.

Nella riflessione hegeliana, la mediazione della necessità e della contingenza non è, però, un processo che si realizzi in modo semplicistico, e quasi trionfale, partendo dai suoi gradi più astratti per giungere – come in una sorta di teleologia, il cui esito sia assicurato fin dall'inizio – alla sua definitiva realizzazione. La filosofia coglie il carattere necessario di questa *Vermittlung*: essa, come momento finale del sistema, slegata dalla finitezza dello spirito oggettivo, comprende la necessità di ogni processo storico e la sua stessa razionalità. La filosofia non può, infatti, fermarsi al caso e alla contingenza, ma deve confrontarsi con essi e cogliere la necessità razionale che regola il reale e lo stesso mondo storico ed umano. Hegel lo ribadisce a più riprese tramite una serie di asserzioni che, se assunte in modo unilaterale ed estrapolate dal loro contesto, sembrano proporre la totale eliminazione della contingenza all'interno dell'analisi filosofica³¹.

La prospettiva filosofica non coincide, però, con la prospettiva immanente allo spirito oggettivo, legata alla finitezza e alla contingenza dell'agire pratico e politico degli individui concreti. Su questo piano, come dimostreremo nello svolgimento del lavoro, non si produce alcuna assicurazione aprioristica né si dà alcuna necessità metafisica, che sia capace di garantire l'incontro del razionale e dell'effettuale, la buona riuscita della *Verwirklichung* dell'Idea della libertà. Quest'ultima rimane sospesa alla possibilità e al rischio dell'errore e del fallimento, per coloro che si trovano ad agire nelle maglie dello spirito oggettivo³² – si tratti poi dell'agire reciproco degli individui o delle azioni che caratterizzano le relazioni esterne dei singoli Stati.

La realizzazione della mediazione della necessità e della contingenza non è, dunque, assicurata a priori e la sua tenuta è affidata allo Stato, alla politica come pratica volta alla continua negoziazione della relazione tra il particolare e l'universale. L'agire politico dello

³¹ Si vedano *Enz C*, § 6 An, *Rph*, § 343 An, *PWG*, p. 40; 38.

³² *Ri*, p. 8: «*was vernünftig ist, ist wirklich und umgekehrt, aber nicht in der Einzelheit und dem Besonderen, das sich verwirren kann*». Analizzeremo questo denso passaggio testuale nel capitolo secondo (par. 2).

Stato deve, dunque, confrontarsi con una serie di processi, il cui esito è sempre aperto ed aleatorio, tanto sul lato della costituzione interna quanto, e forse ancor di più, su quello del diritto statale esterno, dell'accordo concreto tra singoli Stati. In termini introduttivi, potremmo ritenere che la dimensione della contingenza si leghi, nell'analisi hegeliana, all'individuazione del "luogo" sistematico della politica, nella sua distinzione dalla stessa comprensione filosofica della politica.

Vedremo come la definizione della politica in rapporto all'elemento del rischio e della contingenza, come dimensione non eliminabile all'interno dello spirito oggettivo, costituisca un elemento di forte originalità e di capitale importanza nella critica hegeliana della scienza politica moderna: del suo tentativo di dare vita ad una forma giuridica, fondata sul contratto, che sia in grado di neutralizzare la possibilità del conflitto e di espungere la presenza di qualsiasi aspetto contingente, non perfettamente deducibile dalla necessità delle leggi del diritto. Hegel evidenzia, piuttosto, l'irriducibilità della politica a semplice forma giuridica.

In altri termini, è la stessa mediazione della *necessità dell'universale* e della *contingenza del particolare*, da cui dipende la realizzazione dell'Idea della libertà, che, all'interno dello *spirito oggettivo*, rimane connessa ad un certo margine di contingenza. Questo aspetto viene segnalato dai momenti di rottura della mediazione, che Hegel individua nell'intera articolazione dello *spirito oggettivo*: dall'illecito all'azione malvagia, dallo scioglimento non etico del matrimonio alla formazione della plebe, dalla costituzione di iniqui monopoli economici all'affermazione unilaterale degli interessi di una cerchia sociale come unico fine dello Stato. Non sono, però, solo i punti critici o di rottura, ad indicare la centralità della dimensione della contingenza nella *Rph*. Essa agisce, ancor di più, laddove la sostanza etica di un popolo e l'azione dello Stato si presentano come pienamente attuate ed efficaci: in sezioni quali il *diritto statale interno* e il *diritto statale esterno*, che più di ogni altra sono state lette come negazione univoca della contingenza e della finitezza a vantaggio della necessità del tutto.

Questo nucleo tematico emerge nella complessa discussione hegeliana della figura del sovrano, grazie a cui l'articolazione costituzionale raggiunge il suo culmine e lo Stato diviene effettivamente attivo. La decisione indeducibile e contingente che contraddistingue il monarca diviene, non senza una serie di aspetti profondamente problematici che dovremo affrontare nel prosieguo, il nucleo centrale di una strategia argomentativa rivolta contro la riduzione della politica a forma giuridica: l'imprescindibilità della decisione e dell'azione individuale si presenta come un aspetto non deducibile dalle maglie di una

forma giuridica, concepita come una necessità pre-costituita che, al posto di mediarsi con il suo altro, ne produce una preventiva eliminazione. Un'ulteriore conferma di quanto stiamo sostenendo può essere trovata anche nello studio hegeliano delle relazioni internazionali e della guerra, in cui lo Stato viene descritto nella sua esposizione al rischio del conflitto, all'impossibilità di trovare un principio al di sopra di esso, capace di eliminare tale pericolo: al posto della glorificazione dello Stato e della sua potenza bellica, abbiamo una chiara immagine del suo necessario ed inesauribile confronto con la contingenza, con ciò che rivela il suo limite.

La politica si afferma come confronto con la contingenza, ma da ciò non segue che la filosofia sia, invece, la più totale eliminazione di questa stessa dimensione logico-modale. La *Wdl* ci permetterà, infatti, di comprendere che l'automovimento del Concetto, da cui dipende la comprensione filosofica del reale e della necessità di ogni processo storico-politico, si realizza attraverso il pieno riconoscimento della contingenza come proprio momento intrinseco di manifestazione e di concretizzazione. La filosofia elimina l'esteriorità della contingenza, la sua radicale contrapposizione alla necessità dell'elemento razionale. Essa, però, riconosce quest'ultima come un momento imprescindibile ed interno al processo di realizzazione del Concetto. Alla luce di queste precisazioni, la necessità del *Begriff* dà vita ad un continuo confronto con la contingenza, la cui comprensione si impone come il compito della filosofia.

1. Introduzione al problema della modalità: la sezione *Wirklichkeit*

La riflessione hegeliana su modalità (*Modalität*) e contingenza (*Zufälligkeit*) si fonda all'interno della *Wdl*, l'opera nella quale questo tema ottiene la sua trattazione più esplicita e più completa. Il luogo testuale ad essa dedicato è, come noto, l'ultima parte della *Wesenslogik*, la *Wirklichkeit*; sezione, quest'ultima, la cui importanza è segnalata dal preciso ruolo sistematico che l'autore le assegna. La sezione *Wirklichkeit* funge, infatti, da duplice confine tra la *logica dell'essenza* e la *logica del concetto* e, giocoforza, tra l'intera *logica oggettiva* e la *logica soggettiva*³³.

Partendo da questa precisazione riguardante lo schema espositivo della *Wdl*, è facile comprendere per quale ragione la problematica modale giochi un ruolo strategico nella costruzione della logica hegeliana. Da una parte la questione modale conduce alla realizzazione speculativa della struttura teoretica che muove l'intera *logica dell'essenza*, la negatività (*Negativität*) e la riflessione (*Reflexion*): sotto questo aspetto, come vedremo più avanti (par. 4 e 5), sarà la categoria della necessità assoluta (*absolute Notwendigkeit*) a rappresentare la forma definitiva assunta dal noto movimento dialettico della *riflessione nell'esser altro in se stesso*. Dall'altra parte la problematica modale costituisce l'accesso principale alla *logica del concetto*. Data questa posizione di confine, la teoria modale costituisce un punto focale della *Wdl*, permettendo all'interprete di seguire la genesi del Concetto, ponendosi su un piano nel quale la dimensione concettuale è ancora *in fieri* o, meglio, non è stata ancora definitivamente conseguita.

³³ Sulla *Wirklichkeit* nella logica hegeliana: T. YAMANE, *Wirklichkeit. Interpretation eines Kapitels aus Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Lang, Frankfurt a.M./Bern/New York 1983; Á. LEONARD, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Vrin Paris-Louvain 1974, pp. 243-279; J. BIARD et. al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique*, vol. II, Aubier-Montaigne, Paris 1983, pp. 279-285; L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 370-421; K. NG, *Hegel's Logic of Actuality*, in "The Review of Metaphysics", 1, 2009, pp. 139-172. Sulla *Wirklichkeit* come problema teoretico dell'intera filosofia hegeliana si veda D. EMUNDTS, *Erfahren und Erkennen: Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 2012.

La modalità non riguarda, quindi, una sola sezione della *logica dell'essenza*, ma eccede i suoi limiti sistematici e diviene una delle problematiche privilegiate, tramite cui Hegel può mettere alla prova l'assetto logico della dialettica: la definizione dei più classici operatori dialettici (la negazione della negazione, la riflessione e la mediazione) viene raggiunta proprio grazie alla discussione critica delle categorie modali. Ancor di più, la categoria della *Wirklichkeit* e il suo statuto modale costituiscono il piano su cui si fonda l'Idea che si trova al centro della filosofia hegeliana, ovvero l'Idea della libertà (*Idee der Freiheit*) e proprio la sezione di cui ci stiamo occupando offre, a dimostrazione di quanto sostenuto, la prima definizione della libertà come *verità della necessità*. La libertà deriva geneticamente dall'elaborazione hegeliana della modalità³⁴, ed in particolare dalla definizione della *Wirklichkeit*, attraverso la categoria della *Notwendigkeit*; categoria, la cui realizzazione dipende dal pieno dispiegamento del principio della negatività e cioè, dal riconoscimento di ciò che è altro e differente – la contingenza – come parte intrinseca del suo stesso processo di concretizzazione (*Verwirklichung*). Ogni ulteriore riflessione sull'Idea della libertà, tema che permette di stringere assieme il lato teoretico e quello politico del discorso hegeliano, non può dunque prescindere dal lungo e complesso percorso di approfondimento delle categorie modali.

In questa prospettiva è bene introdurre, sia pur in modo sintetico, la sezione *effettualità* e la sua collocazione all'interno della *Wdl*, con l'unica finalità di precisare quale sia la struttura speculativa che permette ad Hegel di fondare la propria teorizzazione della modalità e di svilupparla in modo innovativo rispetto a quanto emerge all'interno della manualistica dell'illuminismo tedesco (Wolff, Lambert, Baumgarten³⁵), vera e propria base di ogni riflessione ottocentesca su questo tema. Preciseremo, così, il filo conduttore della sezione e la serie di implicazioni teoretiche e storico-filosofiche che essa pone, occupandoci nei prossimi paragrafi della tematica modale vera e propria.

³⁴ Sul rapporto tra logica e riflessione sulla libertà, è stato per noi decisivo il lavoro di G. JARCZYK, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier, Paris 1980, che assegna particolare valore alla *logica dell'essenza* e alla *Wirklichkeit*.

³⁵ I riferimenti principali sono: C. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [*Deutsche Metaphysik*] (1719), in ID., *Gesammelte Werke*, I/2, a cura di C. A. Corr, Olms, Hildesheim 1983, §§ 10-15, 36-42, 564-581; tr. it. di R. Ciafardone, *Metafisica tedesca*, Bompiani, Milano 2003, J. H. LAMBERT, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein* (1764), I, Akademie, Berlin 1990, §§ 131, 137 (il più esplicito su *possibile*, *reale* e *necessario*), 150, 156, il quale propone una vera e propria formalizzazione delle categorie modali e A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica* (1779), Olms, Hildesheim - New York 1963, il cui primo capitolo è interamente dedicato al *possibile* (in particolare §§ 7-18), mentre il secondo a *necessarium et contingens* (§§ 101-104). Su questi riferimenti si veda M. KUSCH – J. MANNINEN, *Hegel on Modality and Monadology*, in S. KNUUTILA (a cura di), *Modern Modalities*, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 1988, pp. 109-177.

1.1 La Wirklichkeit

Il significante *Wirklichkeit*, che traduciamo con “effettualità”, acquisisce all’interno della filosofia hegeliana, e della *Wdl* in particolare, un significato tecnico, che l’autore richiama a più riprese come tratto distintivo della propria posizione ontologica. Se è vero, infatti, che la *logica oggettiva* rappresenta il tentativo hegeliano di riscrivere, in termini critici, l’ontologia tradizionale, definendo nel modo più concreto e preciso lo statuto del reale, è opportuno sottolineare come la sezione *Wirklichkeit* sia il punto focale di questa strategia. L’effettualità è, dunque, la forma più concreta tramite cui la logica definisce ciò che genericamente possiamo chiamare il *reale*.

L’intera *logica oggettiva* dà vita ad una progressiva definizione del reale, che va dalla sua teorizzazione più astratta a quella più concreta, proponendo una serie di categorie e di nomi per designare, di volta in volta, l’oggetto in questione. La *Wirklichkeit* va, dunque, distinta dal primo e generico termine, utilizzato da Hegel per definire la realtà, ovvero *Realität*: questa categoria indica l’essere nella sua contrapposizione al *non essere*, così come ci viene presentato nella prima triade della *Seinslogik*. In senso tecnico, la *Realität* appartiene all’area concettuale del *Dasein*, dell’essere immediato o, ancora, della datità empirica e della sua estrinsecità. A partire da questa considerazione, Hegel impiega questo significante ogni volta che intende mettere in luce, in modo più o meno tecnico, che la realtà di cui sta parlando non è quella che appartiene al concetto o all’Idea, ma un sostrato esterno ed altro rispetto al piano del pensiero e dei suoi processi teoretici. L’autore nega, dunque, alla realtà delle cose, colta tramite l’intuizione, lo statuto della *Wirklichkeit*. *Con ciò, Hegel non vuole sostenere la nullità ontologica del “Dasein”, la sua irrealtà ed illusorietà, ma asserire che la sua realtà, immediata e data, non può essere indipendente dall’attività teoretica del pensiero: dalla sua capacità rappresentativa, dalle operazioni scompositive dell’intelletto, da quelle del linguaggio ed, infine, da quelle della ragione. La realtà non può, dunque, prescindere dal complesso dei processi che scompongono la sua presunta identità iniziale, la rielaborano e la traducono in una forma più alta di realtà spirituale, ponendola sul piano speculativo dei concetti*³⁶.

³⁶ Hegel può sfruttare qui quanto sviluppato nella *Vorrede* alla *Phänomenologie* intorno al tema della “scomposizione della rappresentazione”, all’attività negativa del *Verstand* e a quella della *Vernunft*: nei densi paragrafi (*Ph*, pp. 27-28; I, 25-27) cui ci stiamo riferendo, l’autore descrive il processo teoretico tramite cui il dato viene assunto e rappresentato, la sua rappresentazione organica viene scomposta dall’intelletto in una serie di parti. Tali parti verranno, quindi, rivitalizzate dall’intervento della ragione, che le mette in comunicazione e ricostruisce un’unità che non corrisponde più a quella iniziale. Essa ha, infatti, perso i requisiti dell’immediatezza (in quanto è il frutto di una serie di passaggi teoretici e simbolici) e della datità

La *Wirklichkeit* è la definizione che il reale ottiene quando smette di contrapporsi al piano razionale del pensiero e si scopre attraversato dalle medesime leggi dialettiche che riguardano quest'ultimo, divenendo parte di un'unica identità speculativa; dell'identità speculativa che rappresenta il perno della *logica* hegeliana e della sua pretesa di essere, al contempo, una nuova forma di *ontologia*. La *Wirklichkeit* fonda, cioè, la tesi hegeliana dell'*oggettività del pensiero*, della sua intrinseca portata ontologica, e nega ogni posizione formalistica, tesa all'opposizione dell'elemento razionale e di quello effettuale. La *Wirklichkeit* è piuttosto il piano immanente su cui l'Idea attua la sua *Verwirklichung* e si produce in modo oggettivo³⁷.

La distinzione tra effettualità e realtà immediata risulta evidente se si sottolinea come la prima categoria appartenga alla *logica dell'essenza*, mentre la seconda alla *logica dell'essere* e sia prodotta dalla sua struttura speculativa fondamentale, il meccanismo del trapassare (*Übergehen*) da una determinazione a quella seguente: questo movimento logico produce l'immediatezza del *Dasein*, la quale può essere interpretata come totale assenza di riflessione. La *Wirklichkeit*, diversamente, è il risultato di una struttura speculativa ben più concreta e ricca, che dipende dal piano dell'*essenza* e dalla sua struttura riflessiva³⁸.

Secondo l'accezione tradizionale del termine, dominante all'interno della metafisica scolastica, *essenza* (*Wesen*) indica il nucleo interno di una cosa o di un concetto: ciò che permette ad una data entità di rimanere identica a se stessa, al di là dei cambiamenti superficiali, inessenziali o *contingenti*, cui essa va incontro. L'essenza rappresenterebbe ciò che è veramente *necessario* e, appunto, essenziale nella definizione di qualcosa, contrapponendo quest'ultimo a ciò che è *inessenziale* o *accidentale*. L'utilizzo di questo termine, così carico di significazioni metafisiche, sembra dunque imporre allo stesso Hegel una visione del reale dualistica e predicativa. Il filosofo tedesco si trova, infatti, a fare i

(in quanto è il frutto della capacità e dell'energia del pensiero stesso). Si veda G. RAMETTA *Filosofia come "sistema della scienza". Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Tamoni, Schio 1992: qui in particolare capitoli 2-5, 8, 10.

³⁷ Ci riferiamo al progetto di rideterminazione della metafisica e dell'ontologia, che motiva la logica hegeliana. Si vedano H.-F. FULDA, *Spekulative Logik als die 'eigentliche Metaphysik'. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, in D. P. PÄTZHOLD – A. VENDERJAG (a cura di), *Hegel Transformation der Metaphysik*, Dinter, Köln 1991, pp. 9-28, W. JAESCHKE, *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla logica speculativa e sulla sua attualità*, tr. it. di A. Nuzzo, in A. NUZZO (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 27-52, L. ILLETERATI, *L'oggettività del pensiero*, in "Verifiche", XXXVI, 1-4, 2007, pp. 13-31 e C. HALBIG, *Pensieri oggettivi*, in *Ivi*, pp. 33-60.

³⁸ Per una lettura completa e rigorosa della *logica dell'essenza* si vedano S. HULGATE, *Hegel's Critique of Foundationalism in the 'Doctrine of Essence'*, in A. O'HEAR, *German Philosophy since Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 25-46 e a F. CIRULLI, *Hegel's Critique of Essence: A Reading of Wesenslogik*, Routledge, London - New York 2006.

conti con una serie di categorie, che implicano uno sdoppiamento logico-ontologico, sia poi quello tra essenza ed essere, interno ed esterno, cosa in sé e fenomeno, sostanza e accidenti o tra *necessità* e *contingenza*: l'idea di fondo rimane la stessa, dato che il termine *essenza* presuppone uno sdoppiamento di principi, tra loro differenti per statuto logico o per priorità ontologica.

Proprio questo è, però, l'obiettivo polemico dell'intera logica hegeliana, tesa ad eliminare ogni visione dualistica del reale. Nelle maglie del ragionamento del filosofo di Stoccarda, il dualismo diventa sinonimo di cattiva metafisica e non può, dunque, rappresentare il tratto dominante dell'intera *Wesenslogik*. Hegel realizza, a questo proposito, una radicale revisione del lessico, delle categorie e dei concetti della metafisica di scuola: li assume nel suo stesso laboratorio concettuale e li riformula, eliminando la loro componente dualistica. Questo tratto, assieme linguistico e teoretico, si rivela uno dei procedimenti metodologici più ricorrenti della sezione *Wirklichkeit*, che al suo interno accoglie e ri-scrive gran parte delle categorie più note della metafisica classica e moderna.

Agendo parimenti anche in questo caso, Hegel dimostra come il significato del termine *Wesen* derivi dal participio passato *ge-wesen* ed indichi che qualcosa è «già stato»³⁹: ciò che è già stato, dal punto di vista logico e non cronologico, è l'essere (*Sein*). Da ciò segue la nota affermazione hegeliana secondo cui «l'essenza è la verità dell'essere»⁴⁰, di cui fonda e dimostra le categorie.

La natura dell'essenza non è, quindi, quella di un principio sostanziale e *necessario* contrapposto ai suoi attributi inessenziali e *contingenti*, ma quella per cui essa costituisce il passato logico - ciò che viene prima - di quanto l'ha preceduta sul piano dell'esposizione, visto che quest'ultima procede dal più astratto al più concreto. Ciò che viene dopo, come avremo modo di dimostrare nel prosieguo, dimostra geneticamente quanto lo ha preceduto e, perciò, lo fonda. Partendo da queste considerazioni epistemologiche, Hegel struttura la *logica dell'essenza* come un vero e proprio superamento del dualismo metafisico. Tale superamento si articola in tre passaggi principali, ognuno dei quali è il frutto di una diversa declinazione del principio della negatività, e dunque della struttura speculativa della riflessione⁴¹.

³⁹ *Wdl II*, p. 241; 433.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Per un approfondimento di questo tema si vedano i lavori di D. HENRICH, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung* (1978), in ID., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, pp. 95-157 e D. SOUCHE-DAGUES, *Hégélianisme et dualisme: Réflexions sur le Phénomène*, Vrin, Paris 1990, sul problema hegeliano del dualismo, P. SOUAL, *Intériorité et réflexion chez Hegel. Étude sur la Logique de l'essence chez Hegel*, L'Harmattan, Paris 2000, che si occupa in particolare della prima parte della *logica*

1) *L'essenza come riflessione in se stessa*, che dipende dal meccanismo logico della parvenza (*Schein*), ossia dalla forma più povera della riflessione, la quale produce un movimento di interiorizzazione dell'essenza dentro se stessa.

2) *L'apparenza*, che dipende dal meccanismo dell'*Erscheinung*, dell'apparenza esteriore, ossia dell'essenza che *ex-iste*, esce fuori dalla sua interiorità e si dà esistenza (*Existenz*). Questa apparenza esterna viene definita da Hegel come una forma di *riflessione estrinseca* (*äußerliche Reflexion*), produttrice di una fondamentale dicotomia tra essenza interna ed esistenza esterna. La genesi del dualismo viene, dunque, rintracciata in questa modalità di declinare la riflessione, che Hegel aveva colto, per la prima volta, già negli scritti jenesi del 1801-1802, dove questa dinamica teoretica veniva imputata alla filosofia trascendentale di Kant e di Fichte⁴².

L'*Erscheinung* assume un'importanza fondamentale, in quanto viene ad essere il tratto distintivo della filosofia trascendentale e la sua analisi è, perciò, l'occasione per un confronto storico-filosofico di capitale importanza per la filosofia hegeliana nella sua interezza: l'esito di questo confronto è la critica della filosofia trascendentale come teoria soggettivistica, incapace di superare il dualismo tra soggetto ed oggetto e, come vedremo, tra necessità e contingenza. Hegel condensa questa critica del dualismo non solo nella coppia categoriale dell'*essenza* e dell'*esistenza*, ma anche nelle forme dicotomiche che costituiscono i passaggi successivi della sezione sull'*apparenza*, ovvero quelle tra *il mondo fenomenico* e *il mondo in sé* o tra *l'interno* e *l'esterno*.

Tramite queste coppie, Hegel mostra il tratto fondamentale della *riflessione estrinseca*, ovvero l'incapacità di riconoscere l'esistenza esterna come espressione dell'attività stessa dell'essenza: ciò che è posto, viene colto come un oggetto indipendente ed altro, rispetto al quale l'essenza si trova in una relazione oppositiva, com'è tipico della gnoseologia del *Verstand*. Questa opposizione segna la genesi del dualismo come dicotomia tra interno ed esterno, ovvero tra un principio profondo ed essenziale ed uno superficiale ed inessenziale, tra un principio *necessario* ed uno *contingente*. La dottrina hegeliana della modalità si

dell'essenza, J. W. BURBIDGE, *The Logic of Hegel's Logic: an Introduction*, Broadview Press, Peterborough 2006, pp. 61-80, interessante anche per la sua lettura critica dei principali lavori anglofoni sulla logica.

⁴² Si veda W. JAESCHKE, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte der Reflexionsbegriff in Hegel Logik-Entwürfen*, in "Hegel Studien", 13, 1978, pp. 85-117. Sul problema della riflessione tra Kant e Hegel si vedano J. HYPPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, PUF, Paris 1953, pp. 88-118; ID., *La critique hégélienne de la réflexion kantienne*, in ID., *Figures de la pensée*, vol. I, PUF, Paris 1971, pp. 175-195; D. DE PRETTO, *Hegel: riflessione speculativa contro riflessione trascendentale*, in G. RAMETTA (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici da Kant a Deleuze*, Cleup, Padova 2008, pp. 95-135.

concepisce, perciò, come tentativo di risolvere il problema del dualismo e dell'opposizione fondamentale che, secondo la filosofia tradizionale, separa le categorie della *necessità* e della *contingenza* o, ancora, le categorie della *necessità* e della *libertà*⁴³.

3) L'*effettualità*, prodotta dal meccanismo della *Manifestation* o *Offenbarung*, nel quale l'esteriorizzazione dell'essenza non si distingue da essa, ma si pone come ciò attraverso cui quest'ultima attua se stessa⁴⁴. Da ciò deriva che la *Wirklichkeit* non sia un semplice sostrato ma un processo, che dipende dalla sua capacità di produrre (*Wirken*) se stessa, attraverso la produzione dei suoi stessi effetti (*Wirkung*), i quali non sono altro che la sua espressione esterna. L'essenza è effettuale quando non è qualcosa di interiore e nascosto, ma si attua completamente tramite i suoi prodotti esterni, nei quali essa è completamente manifesta. Come avremo modo di dimostrare nel prosieguo, non c'è alcuna differenza logica o ontologica tra il principio che si manifesta e ciò tramite cui esso si manifesta.

Hegel pensa la *Wirklichkeit* come un piano immanente e completamente manifesto, privo di dicotomie tra un principio vero ed uno apparente: il termine "manifesto" indica qui ciò che è pienamente attuato, che non presenta alcun residuo nascosto o ineffabile e si oppone, dunque, alla tematica trascendentale della cosa in sé (*Ding an sich*), come elemento sottratto ad ogni processo conoscitivo e sempre in eccesso rispetto ad ogni sua manifestazione fenomenica. A questo proposito, il filosofo può concludere che

⁴³ L'interesse per una discussione modale si origina, già nella *Differenzschrift* e più in generale negli scritti jenesi, come diretta conseguenza della dicotomia tra necessità e libertà, ovvero tra la necessità meccanica e deterministica tipica del mondo naturale e dell'oggettività e la libertà che concerne la sfera della soggettiva e della razionalità: Hegel elenca i contrasti più significativi all'interno della storia della filosofia occidentale come quelli tra «spirito e materia, anima e corpo, fede ed intelletto, libertà e necessità» e afferma che essi sono oggi trapassati nella forma «di contrasti fra ragione e sensibilità, intelligenza e natura e, in rapporto al concetto universale, assoluta soggettiva e assoluta oggettiva» (*Diff*, p. 13; 14). Questa stessa dicotomia tra mondo oggettivo e naturalistico e mondo soggettivo impedisce, almeno fino alla stesura della *Wdl*, di intendere l'identità speculativa di necessità e libertà. Tanto nella *Wdl*, quanto più avanti nella *Rph*, assisteremo ad una vera e propria progressione concettuale della categoria della necessità, che si differenzia da ogni forma di necessità causalistica ed esteriore, per dimostrare già attiva al suo interno, la natura razionale che la unisce alla libertà.

⁴⁴ Come scrive Hegel, con tono chiaramente anti-kantiano: «L'esterno è perciò, *in primo luogo*, lo stesso contenuto dell'interno. Ciò che è interno, esiste anche esternamente e viceversa; il fenomeno non mostra nulla che non sia all'essenza, e nell'essenza non è nulla che non sia manifestato» (*Enz C*, § 139). A ciò, l'autore aggiunge che è «un errore comune della riflessione, di prendere l'essenza per il mero interno» (*Ivi*, § 140 An). Su questi temi si vedano i chiarimenti contenuti nelle lezioni di logica del 1831: *VL*, p. 159. Nel corso del primo capitolo ci riferiremo spesso a questo quaderno di lezioni, rimarcando la sua importanza nei confronti degli altri corsi precedenti. La data che contrassegna il quaderno in questione ci permette di collocare questi appunti all'altezza del progetto incompiuto di riscrittura della *Wdl*, che si limita alla nuova stesura della *logica dell'essere*. Esso ci fornisce alcune linee direttrici intorno al modo in cui la nuova esposizione dell'opera avrebbe potuto influire sulla *logica dell'essenza* e la *logica del concetto*.

«l'effettualità è l'unità dell'essenza e dell'esistenza [*die Einheit des Wesens und der Existenz*]»⁴⁵.

Possiamo dunque ricorrere alla chiara esposizione che, di questi passaggi, offre l'*Enciclopedia* berlinese, nella quale Hegel sostiene che «L'estrinsecarsi [*Äußerung*] dell'effettuale è l'effettuale stesso»⁴⁶ e che «l'effettuale è la *posizione* dell'unità, la relazione diventa identica con sé stessa: è perciò sottratta al *trapasso*, e la sua *esteriorità* [*Äußerlichkeit*] è la sua energia [*Energie*]: in essa è riflesso in sé: il suo essere determinato è solo la *manifestazione* [*Manifestation*] di sé stesso, e non di un altro»⁴⁷.

Il movimento dell'estrinsecazione o della manifestazione dell'effettuale è il segno dell'energia che forma la *Wirklichkeit* come dinamica e mai come elemento statico; questa energia, nome tramite cui Hegel riprende e metabolizza il riferimento all'*energeia* aristotelica, non è altro che la negatività, unico principio motore della dialettica. La *Wirksamkeit* della *Wirklichkeit* equivale alla sua capacità auto-produttiva, alla dinamica riflessiva per cui essa si espone alla massima differenza e si riprende in se stessa. La forma massima dell'energia, ossia della negatività, dipende, dunque, dal pieno dispiegamento del meccanismo riflessivo e della realizzazione circolare del Concetto grazie all'operatore logico della negazione della negazione, che Hegel individua proprio nella struttura della *Manifestation*. Quest'ultima è definita, dallo stesso filosofo, come la forma più alta della riflessione, che perde così la sua estrinsecità e fonda il piano del *Begriff*.

La teorizzazione hegeliana della *Wirklichkeit* produce, come dimostreremo nei paragrafi seguenti, una radicale inversione teoretica e linguistica rispetto alla riflessione sul reale che caratterizza la filosofia classica tedesca. In particolare nel pensiero di Fichte, il reale (*das Reale*) indica l'assoluto (la vita originaria), mentre l'effettualità (*Wirklichkeit*) è sinonimo di realtà fenomenica: il primo pur essendo del tutto immanente alla seconda realtà, la eccede sempre e non si attua mai del tutto. Il reale costituisce un punto problematico, che non può mai essere completamente manifesto e che per questo è in grado di innescare la creazione concettuale e l'invenzione filosofica, che caratterizzano l'esperienza intellettuale fichtiana⁴⁸.

⁴⁵ *Wdl II*, p. 369; 595. Si veda quanto scrive Hegel nel primo paragrafo sull'effettualità di *Enz C*: «Nell'effettualità è l'unità immediata, che si è prodotta, dell'essenza e dell'esistenza, o dell'interno e dell'esterno» (*Ivi*, § 142). Utile confrontare anche *Enz A*, § 90 e *VLM*, p. 130.

⁴⁶ *Enz C*, § 142; tr. it. modificata. Questo paragrafo riprende quanto già scritto da Hegel in *Enz A*, § 91.

⁴⁷ *Enz C*, § 142 An.

⁴⁸ Questo aspetto emerge con forza nei lavori del biennio 1807-1808, ed in particolare in J. G. FICHTE, *Reden an die deutsche Nation* (1808), in *Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaft*, a cura di R. Lauth et al., vol. I/10, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 2005, pp. 97-298; tr. it. a cura di G. Rametta, *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2005, dove il reale è «un di più [*Mehr*] della

La filosofia trascendentale stringe una forte connessione tra il tema del reale e quello della *Ding-an-sich*, che Hegel cercherà di scardinare tramite la logica della *Manifestation* e la dimensione modale della *Wirklichkeit*, facendo di questa operazione una delle principali finalità critiche della sezione che stiamo introducendo. Potremmo chiederci, senza pretendere di esaurire fin da subito l'apertura teoretica offerta da tale questione, se l'assunzione logico-ontologica dell'*effettualità* come completa attuazione del reale, costringa Hegel ad eliminare dalle maglie della sua riflessione la dimensione del problematico e della creazione concettuale o se quest'ultima si rimoduli e venga conservata ed inverata in base a criteri assolutamente differenti da quelli della filosofia trascendentale. Vedremo, infatti, come l'esigenza di comprendere in termini razionali la categoria della *Wirklichkeit*, negli scritti in cui Hegel se ne occupa in modo diretto ed esplicito (la *Wdl* e la *Rph* su tutti), produca una profonda rielaborazione dei concetti e degli stessi termini della tradizione filosofica occidentale.

1.2 La centralità del tema modale

Rimandando l'approfondimento di queste tematiche ai prossimi paragrafi, possiamo anticipare come questa struttura riflessiva si concretizzi in tre passaggi ben precisi: a) l'*assoluto* (*Absolute*), che costituisce un'importante introduzione ai temi trattati di seguito, in quanto apre il problema del finito che, in Hegel, viene ad equivalere a quello modale della contingenza, b) l'*effettualità* (*Wirklichkeit*), dove emerge il tema modale vero e proprio c) il *rapporto assoluto*, dove il tema della modalità ed in particolare della *Notwendigkeit*, si lega a quello delle categorie della relazione e giunge alla sua massima espressione dialettica.

Come abbiamo anticipato, non riteniamo opportuno limitare la trattazione della modalità al secondo capitolo della sezione *Wirklichkeit*, il quale, nonostante contenga la più lineare e completa esposizione di questo tema, non può essere considerato in modo autonomo

figurabilità, che nel fenomeno si fonde immediatamente con il di più dell'originarietà infigurabile, e così dunque entrambi, appunto nel fenomeno, non possono più venir separati» (*Ivi*, p. 201; 114). Si veda anche *Ivi*, pp. 110-126. Fondamentale anche la *Vorlesung 22* di ID., *Wissenschaftslehre* (1807), in *Gesamtausgabe*, cit., vol. II/10 (1994); tr. it. a cura di G. Rametta, *Dottrina della scienza* (1807), Guerini e Associati, Milano 1995, nella quale Fichte distingue chiaramente realtà ed effettualità, equiparando quest'ultima al fenomeno. Non stiamo sostenendo che Hegel si confronti direttamente con questi testi fichtiani, ai quali non dedica (a differenza di quanto fatto per i primi lavori di Fichte) attenzione. L'interesse di questa nota fichtiana è quello di mostrare come il problema modale del reale rappresenti uno degli aspetti privilegiati per comprendere la differenza tra l'assetto concettuale della dialettica speculativa e quello della filosofia trascendentale. Su questi punti è interessante la prospettiva di S. FURLANI, *La critica hegeliana a Fichte nella << Scienza della Logica >>*, Bologna 2006.

rispetto all'insieme di problematiche che lo precedono né rispetto agli sviluppi che esso ottiene nel capitolo seguente: senza un riferimento al primo capitolo sarebbe impossibile comprendere fino in fondo la definizione hegeliana della contingenza, mentre senza un riferimento al terzo capitolo non potremmo cogliere l'esito della logica modale, ovvero la fondazione del concetto di libertà. Il nostro attraversamento della sezione *effettualità* non costituisce, in ogni caso, un commento ed un'analisi dell'interesse dei suoi passaggi argomentativi, ma mira a mettere in luce, al suo interno, un filo rosso costituito dalla presenza e dalla funzione del problema della contingenza.

Nel prossimo paragrafo affronteremo, dunque, il capitolo sull'assoluto, il quale permette di evidenziare almeno due punti fondamentali per quanto concerne la modalità. Da una parte il rapporto tra l'assoluto e i suoi modi finiti introduce la relazione tra necessità e contingenza, mostrando il nesso tra la tematica del *Modus* e quella della modalità. Dall'altra, questo capitolo definisce la struttura della *Manifestation*, portando a compimento la concezione hegeliana della negazione della negazione: tale struttura si rivela fondamentale alla revisione della teoria tradizionale della modalità, rea di opporre in modo intellettualistico le categorie dell'effettualità e della possibilità, della necessità e della contingenza. Solo l'utilizzo della dinamica della *manifestazione* permetterà ad Hegel di dimostrare come la necessità dell'effettuale non si contrapponga in modo rigido alla sua estrinsecazione contingente, ma si concretizzi grazie ad essa.

Passeremo poi al capitolo sulla modalità, la cui importanza è sottolineata dal titolo, che ricalca quello dell'intera sezione, del quale rappresenta senza dubbio il tema centrale. Questa importanza, accresciuta durante la stesura delle tre edizioni dell'*Enciclopedia* dalla cancellazione dello spazio riservato al problema dell'assoluto (tema riassunto in un unico paragrafo introduttivo), è però il tratto distintivo della *Wdl*, che in questo segna una linea di demarcazione rispetto ai progetti logici precedenti. Tanto nella *Logica e metafisica* di Jena quanto negli abbozzi sistematici del periodo di Norimberga⁴⁹, le sezioni che corrispondono alla *Wirklichkeit* contengono, sia pur in forma profondamente differente, i temi relativi alla sostanza e alla causalità, mentre trattano delle categorie modali in modo solo implicito e non sistematico. Prima della stesura della *Wdl*, le categorie della modalità hanno un ruolo

⁴⁹ Rispettivamente *LM*, pp. 38-75; 39-74 e *NGG*, §§ 63-77 (corso 1810-1811). Già nelle *Lezioni di logica* del 1801-1802, Hegel riconduce le categorie modali dell'effettualità e della possibilità al piano delle categorie della relazione, ed in particolare al rapporto tra sostanza ed accidenti (*Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, von I. P. V. Troxler, a cura di K. Düsing, Dinter, Köln 1988, p. 69). Sulla logica nel periodo norimberghese si veda P. GIUSPOLI, *Verso la «Scienza della Logica». Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Verifiche, Trento 2000. Uno studio rigoroso della genesi del tema della modalità in Hegel si trova in G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova 1992, pp. 38-91.

secondario rispetto a quelle della relazione: la *necessità* e l'*effettualità* sono solo attributi della sostanza, mentre la contingenza coincide completamente con la sfera inessenziale dell'accidentalità. Vedremo più avanti come nella *Wdl* tale schema sia profondamente rivisitato e quasi invertito. Al suo interno la modalità acquisirà un peso decisivo, mentre le categorie della relazione saranno concepite come una continuazione ed una fondazione più concreta della problematica modale. *La novità più interessante riguarda, però, la contingenza, in quanto è solo nella Wdl, che Hegel discuterà criticamente la dimensione della "Zufälligkeit", differenziandola dalla categoria relazionale dell'accidentalità.*

Ci occuperemo, dunque, del capitolo che chiude la sezione *Wirklichkeit*, cercando di dimostrare come il tema modale rappresenti un filo conduttore anche nella sua lettura e come le categorie della relazione siano chiamate, da Hegel, a sviluppare quanto emerso a proposito della modalità: tenendo presenti le precisazioni dedicate al rapporto tra categoria modali e relazionali, dimostreremo come non sia possibile comprendere fino in fondo il discorso hegeliano su necessità e contingenza, senza porre a tema la dinamica logica della *relazione*.

Risulta importante, a questo punto, anticipare un'ulteriore nota introduttiva. Dato che il capitolo sulla *Wirklichkeit* è il momento discriminante della critica hegeliana alla "vecchia metafisica" di scuola e al suo perdurare all'interno della filosofia moderna, questa sezione propone una serie piuttosto cospicua di richiami a posizioni storico-filosofiche ben precise, che gli interpreti hanno più volte inventariato⁵⁰. Tale sezione, oltre ad essere un importante snodo logico, raccoglie al suo interno un capitolo *sui generis* di storia della filosofia, nel quale Hegel mette in luce il tratto dominante della propria metodologia storico-filosofica: il confronto con le filosofie, di volta in volta affrontate, non si riduce mai ad una comparazione storiografica che intenda queste ultime come i capitoli passati di un discorso già chiuso, ma si configura come la posizione di una pluralità di problemi che riguardano il presente dell'impresa speculativa hegeliana e lo sviluppo della stessa *Wdl*. Tra i sistemi filosofici che vengono affrontati da Hegel, due ottengono una centralità imprescindibile e si qualificano come i veri e propri referenti critici della sezione *Wirklichkeit*: Spinoza e

⁵⁰ Uno dei riferimenti centrali, che non potremo affrontare in questo capitolo, è quello alla dottrina aristotelica della modalità. Su questo si rimanda all'utile lavoro di J. ROLLWAGE, *Das Modalproblem und die historische Handlung. Ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel*, Anton Pustet, München-Salzburg 1969. Un altro riferimento decisivo è quello alla dottrina leibniziana della modalità. Hegel spesso richiama la posizione leibniziana, per opporla a quella di Spinoza. Se, infatti, il filosofo olandese teorizza un sistema della necessità, il pensatore tedesco produce un vero e proprio sistema della possibilità. L'opposizione Leibniz-Spinoza può essere rintracciata nella *nota* che conclude il primo capitolo sull'assoluto. Su questi punti si vedano Y. BELAVAL, *La logique de l'essence chez Hegel et chez Leibniz*, in "Kant Studien", LXIII, 1973, pp. 436-462 e M. KUSCH – J. MANNINEN, *Hegel on Modality and Monadology*, cit.

Kant, i quali, in modo differente ed addirittura contrapposto, avrebbero saputo porre a tema la relazione tra necessità e contingenza, senza riuscire però a vincere l'opposizione intellettualistica tra tali categorie. Per questa ragione, dedicheremo particolare attenzione al confronto con questi autori (par. 2 e 3); confronto che si rivela, però, del tutto funzionale all'attuazione della riflessione teoretica che Hegel sta conducendo, e non alla sua ricaduta storiografica. In questa sezione, Spinoza e Kant diventano i nomi tramite cui Hegel affronta dei problemi specifici, che è la stessa *logica speculativa* ad incontrare nel suo percorso: entrambe le posizioni danno vita, secondo declinazioni proprie ed autonome, ad una forma di incomprendimento del rapporto tra la necessità e la contingenza, che va superata per elevare il discorso sulla modalità allo statuto dello speculativo. Nel primo caso, il sistema spinoziano propone, agli occhi di Hegel, una completa negazione del finito e della contingenza⁵¹. Nel secondo, la filosofia kantiana non riuscirebbe a fondare la categoria della necessità che, continuando ad opporsi in modo intellettualistico a quella della contingenza, finisce essa stessa per essere meramente contingente. La scommessa teoretica di Hegel, nell'operare questo duplice superamento, è quella di riuscire a definire e realizzare la *Notwendigkeit*, senza per questo eliminare la *Zufälligkeit*.

L'approfondimento di queste tematiche si rivelerà utile nei prossimi capitoli, nella comprensione dello *spirito oggettivo*: da una parte il confronto con Kant verrà richiamato quando si tratterà di discutere la struttura modale della *moralità* e l'identità dialettica della necessità e della libertà effettuale, dall'altro il tema spinoziano della sostanza costituirà uno dei riferimenti principali dell'*eticità* e della definizione della *sostanza etica* come piattaforma su cui si fonda la prospettiva modale della *Rph*.

La nostra ricostruzione della riflessione hegeliana sull'*effettualità* ed, in rapporto ad essa, della problematica della *contingenza*, non può, però, limitarsi alla sezione *Wirklichkeit*, che introduce e teorizza per la prima volta queste categorie. Vale qui l'acuta osservazione che chiude la discussione sulla sezione *Wirklichkeit*, condotta da Marcuse nel suo famoso testo sull'ontologia hegeliana⁵²: l'*effettualità*, in quanto offre la definizione più completa del

⁵¹ Scrive Spinoza: «in natura non si dà nulla di contingente ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere» (B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in *Opera*, vol. II, a cura di C. Gebhardt, Winter, Heidelberg 1972; tr. it. a cura di R. Cantoni e F. Freggiani, *Etica* in ID., *Etica; Trattato teologico-politico*, con un'introduzione di R. Cantoni, Torino 2005, pp. 85-376, proposizione XXIX). Sulla modalità in Spinoza si vedano R. MASON, *Spinoza on modality*, in "Philosophical Quarterly", 36, 144, 1986 pp. 313-342.

⁵² H. Marcuse ha parlato di una struttura ripetitiva a proposito della trattazione hegeliana della *Wirklichkeit*, la quale costituisce il vero centro della *Wdl*, la quale ritorna ricorsivamente su di esso nell'intera *logica del concetto* e nella fattispecie nell'ultima sezione sull'Idea (H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1932; tr. it. di E. Arnaud,

reale cui giunge la *Wdl*, è il contenuto centrale dell'intera logica speculativa, ma non nei termini della *Wirklichkeit* teorizzata nella *logica dell'essenza*, nella quale al lato contenutistico non corrisponde ancora la piena fondazione del lato formale, bensì in quelli della *Wirklichkeit* dell'Idea, della piena reciprocità dell'essere e del pensiero. Solo sul piano della *logica soggettiva*, il contenuto modale dell'effettualità elimina ogni residuo di dualismo e concretizza la perfetta mediazione della necessità e della contingenza. Nell'ultima parte di questo capitolo (par. 6), analizzeremo perciò la presenza ricorsiva, anche se spesso implicita, dei nodi tematici legati all'effettualità, all'interno della *logica del Concetto*, cercando di dimostrare come l'attuazione e la concretizzazione del *Begriff* rappresenti la più completa e rigorosa presentazione del problema della contingenza.

2. Contingenza e finitezza nel capitolo sull'assoluto

Nel capitolo che apre la sezione sulla *Wirklichkeit*, intitolato *das Absolute*, Hegel non si occupa direttamente della definizione delle singole categorie modali, ma della fondazione dell'ambito teoretico all'interno del quale sarà possibile fornire questa stessa definizione. A tale fine, il capitolo in questione assume un ruolo decisivo, che si specifica nella sottolineatura e nella discussione di due aspetti centrali per l'analisi della problematica modale nell'intera *Wdl*.

Da una parte, tramite la categoria dell'*assoluto*, Hegel mette a tema la prima determinazione della *Wirklichkeit*, ovvero della base di ogni ulteriore riflessione sulla modalità: l'assoluto rappresenta la prima definizione dell'effettualità intesa come *Aufhebung* di quella distinzione dualistica tra le categorie dell'essenza e dell'esistenza, dell'interno e dell'esterno, che aveva animato i passaggi precedenti della *logica dell'essenza*. Hegel intende, allora, fondare la propria analisi del problema della modalità su uno sfondo logico-ontologico scevro da ogni margine di dualismo: rispetto all'essenza e all'esistenza, egli scrive infatti che «l'assoluto stesso è l'assoluta unità (*absolute Einheit*) dei due»⁵³.

L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità, presentazione di M. Dal Prà, Firenze 1969, p. 113). Egli cita, dunque, un passaggio chiave dall'*Idea del conoscere* nella *Wdl*, mostrando come la ripetizione sia funzionale alla concretizzazione del ragionamento hegeliano: «l'effettualità [*Wirklichkeit*] in cui ci si è imbattuti è determinata in pari tempo come il realizzato scopo assoluto [*Zweck bestimmt*], ma non, come nel conoscere investigativo, semplicemente qual mondo oggettivo senza la soggettività del concetto, sibbene qual mondo oggettivo di cui l'interno fondamento e l'effettuale sussistenza son costituiti dal concetto. Questa è l'idea assoluta» (*Wdl III*, p. 235; 934).

⁵³ *Wdl II*, pp. 370-371; 597.

D'altra parte, la definizione del reale viene a dipendere dalla discussione hegeliana dei meccanismi logici della *negazione* e della *riflessione* che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, raggiungono la loro forma ultima proprio nella sezione *Wirklichkeit*, con l'esplicitazione della dinamica della *Manifestation*. *La questione modale del reale e quella più generale della riflessione e della negazione sono, quindi, strettamente legate, tanto che ogni ulteriore approfondimento del tema della modalità non può prescindere da una precisa analisi del meccanismo della "Manifestation"*: tale problematica, apparentemente distante da un discorso sulla modalità, permette ad Hegel di introdurre per la prima volta il tema della *Zufälligkeit* nelle maglie della *Wdl*. L'attuazione del meccanismo riflessivo della *Manifestation* impone, infatti, una valorizzazione della dimensione della finitezza o delle determinazioni finite, tramite cui si concretizza l'assoluto, e tale dimensione, come dimostreremo meglio nel prosieguo, coincide con quella della contingenza.

Nell'elaborazione della categoria dell'assoluto come ciò che si produce attraverso le proprie determinazioni finite, Hegel dispiega a pieno la logica dialettica della riflessione: l'assoluto è ciò che si espone alla massima alterità, rappresentata dalle sue determinazioni finite, e che è al contempo capace di ritornare in se stesso, senza produrre alcuno sdoppiamento tra la propria essenza infinita e necessaria e la sua esistenza finita e contingente.

In questo modo, Hegel ripropone il nodo tematico del *finito*, che aveva già introdotto nella *logica dell'essere*, affrontandone però solo gli aspetti più astratti⁵⁴. A quest'altezza il problema del finito si configura, invece, come il problema della relazione logico-ontologica tra l'infinitezza dell'assoluto e la finitezza delle determinazioni tramite cui quest'ultimo si specifica e si concretizza. Anticipando alcune conclusioni, potremmo rilevare come l'intero capitolo costituisca uno dei tentativi più innovativi, all'interno dell'intera filosofia moderna, di cogliere il valore e l'importanza teoretica del finito come momento di passaggio e di concretizzazione (*Verwirklichung*) dell'assoluto stesso: in questo modo è lo stesso Hegel a restituirci un'immagine del suo sistema filosofico in forte controtendenza rispetto alle interpretazioni più tradizionali dell'hegelismo come

⁵⁴ Circa la *logica dell'essere* si veda S. HOULGATE, *The opening of Hegel's logic: from Being to Infinite*, Purdue University Press, West Lafayette 2006.

affermazione univoca dell'infinito e della necessità e come annichilimento della finitezza e della contingenza⁵⁵.

Tale riflessione sul finito permette ad Hegel di aprire un serrato confronto con il sistema filosofico di Spinoza: sistema che, più di tutti, sembra vicino alla corretta comprensione dell'unicità e dell'immanenza del reale, contro ogni visione dualistica, ma che conseguirebbe questo risultato, sacrificando la contingenza del finito a tutto vantaggio dell'infinitezza della sostanza necessaria. Questo confronto diventa, perciò, il nodo che tiene assieme la problematica del reale, della finitezza e della contingenza e quella della *negazione* e della *Manifestation*: lo studio critico dello spinozismo, tema che mobilita l'attività del filosofo già nella sua fase jenese⁵⁶, perde ogni aspetto storiografico e costituisce un tassello fondamentale nella ricostruzione dell'analisi della modalità.

Tale carattere fondamentale è confermato dallo sviluppo tematico della sezione, nella quale Hegel affronta due forme di comprensione dell'assoluto: nella prima l'assoluto viene inteso come un'identità iniziale, indipendente dalle sue determinazioni finite e perciò statica, mentre nella seconda l'assoluto è concepito, in termini dialettici, come il risultato dinamico di un processo riflessivo, nel quale esso si concretizza grazie alle sue specificazioni finite e contingenti. La prima prospettiva conduce a definire l'assoluto nei termini della sostanza spinoziana⁵⁷, mentre la seconda porta all'universale concreto hegeliano, ovvero al riconoscimento che l'assoluto esiste solo attraverso le sue concretizzazioni finite e singolari.

⁵⁵ Concordiamo, su questo punto, con l'interpretazione proposta da F. MICHELINI, *Sostanza e Assoluto. La funzione di Spinoza nella <<Scienza della logica>> di Hegel*, prefazione di L. Lugarini, Dehoniane, Bologna 2003, cap. III.

⁵⁶ Si veda *GuW*, pp. 352-359; 172-182, e *VGP*, III, p. 311; III/2, 265, dove la riflessione hegeliana è legata alla disputa sullo spinoziano (*Spinozismus-Streit*) e sui suoi legami con la questione dell'ateismo. Come noto, questa disputa è originata dal confronto tra Jacobi e Lessing sulla dottrina di Spinoza; confronto che venne riprodotto nel testo di F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an der Herrn Moses Mendelssohn*, Meiner, Hamburg 2000 (1785); tr. it. di F. Capra, rivista da V. Verra, *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Roma-Bari 1969. Alla presunta adesione di Lessing allo spinozismo, Jacobi opponeva un'equiparazione tra tale posizione filosofica e l'affermazione dell'ateismo, accusa che segna il clima culturale della Germania di fine Settecento. Sulla presenza di questi temi in Hegel si veda F. M. CACCIATORE, *Protestantesimo e filosofia in Hegel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, cap. 6. Più in generale sulla disputa sullo spinozismo nell'ambito della filosofia tedesca del XVIII secolo si veda N. MERKER, *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, ed. aumentata, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 258-272.

⁵⁷ Scrive, infatti, il filosofo che «al concetto dell'assoluto e al rapporto della riflessione verso di esso, così come si è presentato qui, corrisponde il concetto della sostanza spinozistica» (*Ivi*, p. 376; 604). Sul confronto hegeliano con la sostanza spinoziana sono fondamentali le pagine di M. HEIDEGGER, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1956/57), in *ID., Identität und Differenz*, a cura di F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, I, 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, pp. 51-79; tr. it. a cura di U. M. Ugazio, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, in "aut aut", 187-188, 1982, pp. 17-38.

Tale plesso teorico si rivela strettamente connesso all'analisi della modalità: il rapporto tra assoluto e finito, ovvero tra sostanza e modi, viene letto, da Hegel, come rapporto tra la *Notwendigkeit* del primo e la *Zufälligkeit* del secondo. Assumendo il lessico e le categorie dello spinozismo, Hegel può dunque visualizzare la sostanza nella sua dipendenza dalla dimensione modale della necessità: secondo la celebre definizione elaborata dal filosofo olandese nell'*Etica*, la sostanza è «ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente»⁵⁸, ovvero ciò che non può che essere pensato se non come *necessariamente* esistente⁵⁹. Di contro, nell'ottica spinoziana, ogni determinazione finita è una negazione della necessità e della perfezione della sostanza: è una determinazione inessenziale, accidentale o contingente, la quale può essere o non essere, senza che ciò influisca sulla natura della sostanza stessa.

Nel prosieguo non intendiamo ricostruire nella sua interezza il confronto hegeliano con Spinoza, aspetto che richiederebbe di riferirsi ad altri testi e ad altre problematiche rispetto a quelle che stiamo seguendo in questo lavoro⁶⁰. Ci concentreremo, invece, su un singolo aspetto di questo confronto: il problema del finito e della contingenza. In questo paragrafo intendiamo, infatti, dimostrare come il pensiero hegeliano non produca alcuna negazione unilaterale della contingenza, ma si presenti come un tentativo di farsi carico di quest'ultima; un tentativo che non si risolve certo nell'affermazione della contingenza come dimensione modale dominante, ma nel rilievo del suo ruolo ineliminabile e, con un gioco di parole, necessario alla concretizzazione del Concetto.

⁵⁸ B. SPINOZA, *Ethica*, cit., definizione I. Hegel specifica che l'assoluto è la necessità in *VLM*, p. 133.

⁵⁹ In Spinoza questa forma di necessità non è quella meccanica tipica del mondo fisico ma la *libera necessitas* della sostanza divina, che è libera perché dipende solo da se stessa, cioè dalla propria necessità: «Si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura» (*Ivi*, definizione VII).

⁶⁰ Una forte presenza del riferimento a Spinoza in questo capitolo e nell'intera sezione è riconosciuto da E. FLEISCHMANN, *Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XVIII, 1964, 3-29; L. LUGARINI, *Orizzonti di comprensione dell'essere*, cit., pp. 373-383; J. BIARD et al., *Introduction à la lecture de la Science de la Logique*, II, cit., 1983, pp. 303-309; A. DOZ, *La logique de Hegel et le problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, Paris 1987, pp. 125-140; F. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in F. CHIEREGHIN (a cura di) *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 147-212, qui pp. 183-196. In riferimento all'*Enciclopedia* si veda À. LÉONARD, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, cit., pp. 278-279. Per un inquadramento generale del confronto con Spinoza, si vedano F. CHIEREGHIN, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Cedam, Padova 1961 e V. MORFINO, *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, prefazione di F. Papi, Guerini e associati, Milano 1997, che si concentrano sugli scritti jenesi e D. MOYAR, *Thought and metaphysics: Hegel's critical reception of Spinoza*, in E. FÖRSTER – Y. Y. MELAMED (a cura di), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 197-213 e H. SHARP - J. E. SMITH (a cura di), *Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays*, Bloomsbury, London – New York 2012, che si occupano della fase matura della speculazione hegeliana.

Come vedremo, il capitolo sull'assoluto descrive già lo schema di fondo della teoria modale hegeliana. Potremo ritenere, a questo proposito, che la scelta ermeneutica di iniziare l'analisi della modalità proprio da questo capitolo permetta di visualizzare un aspetto, che sfugge a quelle interpretazioni che si occupano unicamente del secondo capitolo della *Wirklichkeit*, esplicitamente dedicato a tale problema: il tema modale è introdotto da un'analisi tesa alla valorizzazione del finito e della contingenza.

Concludendo queste riflessioni introduttive, possiamo affermare che l'intero capitolo, mirando a realizzare il passaggio dalla sostanza spinoziana alla soggettività e allo spirito, si ponga sotto l'egida della celebre proposizione speculativa, che compare nella *Vorrede* alla *Phänomenologie*, secondo cui «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza* [*Substanz*] ma altrettanto decisamente come soggetto [*Subject*]»⁶¹. Non si tratta, dunque, di abbandonare o dissolvere la sostanza, ma di introdurre ciò che manca su quest'ultimo piano, cioè il *principio della soggettività*. Rispetto alle famose pagine della *Vorrede*, il capitolo sull'assoluto esplicita, però, un elemento nuovo e decisivo per lo sviluppo del nostro discorso, in quanto la transizione dialettica dalla sostanza al soggetto, dalla *logica dell'essenza* alla *logica del concetto*, si lega al problema della finitezza e della contingenza; problema quest'ultimo che introduce il tema della modalità.

A tal proposito, procederemo dividendo il paragrafo in due diversi sottoparagrafi. Nel primo (2.1) metteremo in luce la critica hegeliana contenuta nel capitolo sull'assoluto, sottolineando il rapporto tra la categoria dell'effettualità e quella del finito e della contingenza: proporremo qui i tratti fondamentali del confronto hegeliano con Spinoza, concependo tale aspetto come un tassello argomentativo sulla via della definizione della finitezza e della contingenza. Nel secondo (2.2) proporremo alcune conclusioni che precisino i confini del problema hegeliano della contingenza.

2.1 Il ruolo della contingenza: Hegel contro Spinoza

Nei capitoli che precedono quello sull'assoluto, ed in particolare nella *logica dell'essere*⁶², la *Wdl* si riferisce al sistema spinoziano, esprimendo su di esso un giudizio sicuramente

⁶¹ *Ph*, p. 18; I, 13. Si vedano le prospettive espresse da A. DOZ, *La logique de Hegel*, cit., pp. 159-167 e da K. DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*, in M. WALTHER (a cura di), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, pp. 163-189.

⁶² Si veda il capitolo *L'essere determinato* della sezione *Qualität*, nel quale compaiono per la prima volta le categorie del finito e dell'infinito, che il capitolo sull'assoluto riprenderà e fonderà ad un livello più alto e concreto di comprensione. Su questi temi si rimanda a J.-M. LARDIC, *L'infinie et sa logique: Étude sur Hegel*, L'Harmattan, Paris 1995, la cui prospettiva è molto attenta al problema della contingenza.

positivo: quest'ultimo sarebbe capace di aprire il campo alla considerazione hegeliana dell'infinito effettuale e, quindi, sia pure in modo implicito, dell'effettualità. La posizione spinoziana viene, anzi, utilizzata come una sorta di correttivo nei confronti del soggettivismo della filosofia trascendentale e della sua incapacità di pensare l'infinito, senza opporlo continuamente al finito e procrastinarne la realizzazione. Contro il *cattivo infinito* (*Schlecht-Unendliche*) della filosofia trascendentale, l'infinito come *dover essere* (*Sollen*)⁶³ che non si attua mai in modo concreto e rimane una mera *possibilità astratta*, Hegel si riporta all'intuizione speculativa dello spinozismo: l'*infinitum actu*, teorizzato dal filosofo olandese nella nota *Lettera XII*, tramite l'esempio delle due circonferenze concentriche, come presenza effettuale e pienamente dispiegata, senza nessun residuo né alcun rimando ad un piano che si trovi al di là di quello immanente su cui si compie l'infinito stesso⁶⁴. *Senza poter approfondire ulteriormente questi passaggi, è possibile segnalare la loro portata modale: nell'ottica hegeliana ogni filosofia del dover essere si configura come un'affermazione della superiorità modale della possibilità astratta sull'effettualità concreta, mentre la riflessione spinoziana sull'infinito effettuale permette di preconizzare la categoria della "Wirklichkeit".*

La sostanza spinoziana è infinita, in quanto non dipende né è limitata da nulla. Essa non si oppone al finito; quest'ultimo è, anzi, una determinazione dell'unica sostanza e non un'entità auto-sussistente, ad essa contrapposta. In questo modo la filosofia di Spinoza presenta una serie di elementi, che opportunamente sviluppati in chiave dialettica, appaiono agli occhi del filosofo di Stoccarda, come capaci di eliminare ogni visione dualistica del reale. I cardini ontologici dell'*Etica*, vengono assunti e trasformati nella *Wdl*, che ne mostra l'aspetto modale: l'unicità del reale e l'attualità dell'infinito mettono fine al dominio della possibilità astratta e diventano la garanzia dell'effettualità.

Iniziando il capitolo sull'assoluto, la prospettiva hegeliana sembra, però, mutare bruscamente: Hegel vuole dimostrare come in Spinoza la comprensione dell'infinito si realizzi ai danni di quella del finito, che viene progressivamente espulso dalla considerazione filosofica del reale. Come chiariremo subito, l'affermazione spinoziana

⁶³ Hegel definisce l'infinito della filosofia trascendentale come un *progresso all'infinito*, un «ripetersi dello stesso, un solo e medesimo noioso avvicendamento di questo finito e infinito» (*Wdl I*, p. 129; 144). Alcune indicazioni per una corretta comprensione del problema si trovano in V. VERRA, *L'infinito della ragione*, in ID., *Lettura hegeliana. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 97-112.

⁶⁴ Per queste riflessioni si veda *Wdl I*, p. 127; 141: «Posto così l'infinito contro il finito per modo ch'essi abbiano l'uno verso l'altro la qualitativa relazione di altri, l'infinito è da chiamarsi il cattivo infinito, l'infinito dell'intelletto [*Verstand*]». Hegel pone, cioè, una differenza tra l'infinito della ragione (*Vernunft*), che non si contrappone al finito ma con-cresce con esso, e l'infinito intellettualistico, che è finitizzato dalla sua opposizione con il finito.

dell'effettualità e la critica del dominio modale della possibilità astratta si produce, secondo Hegel, ai danni della contingenza del finito, di cui il sistema spinoziano non saprebbe rendere ragione in modo coerente. Nella sezione *Wirklichkeit*, il tema hegeliano della relazione tra finito e infinito, tanto discusso nella letteratura secondaria, viene riletto alla luce delle categorie della modalità ed introduce, perciò, ad una nuova relazione teoretica, quella tra *Zufälligkeit* e *Notwendigkeit*.

La decisività del confronto che Hegel instaura con il sistema spinoziano è segnalata dallo schema espositivo del capitolo. Seguendo la scansione argomentativa dell'*Etica*, Hegel divide il capitolo in tre paragrafi: *l'esposizione dell'assoluto* (ovvero la sostanza), *l'attributo assoluto*, *il modo assoluto*. Nella lettura di Hegel, il sistema di Spinoza si origina e si fonda su «una sostanza [*Substanz*] unica, un'unica totalità inseparabile»⁶⁵, e sul fatto che non esista determinazione che non sia «contenuta e risolta in questo assoluto»⁶⁶: tale sostanza rappresenta l'elemento positivo e iniziale su cui si fonda il processo deduttivo, l'intero *more geometrico* dell'*Etica*, mentre gli attributi e i modi sono determinazioni della sostanza stessa. Per questo, come insegna la celebre formula spinoziana dell'*omnis determinatio negatio est*, attributi e modi non sono che negazioni di primo e di secondo grado della positività iniziale: «La determinatezza [*Bestimmtheit*] è negazione [*Negation*]; questo è il principio assoluto della filosofia spinozistica. Cotesta veduta vera e semplice fonda l'assoluta unità [*absolute Einheit*] della sostanza»⁶⁷.

Hegel deriva da Spinoza il principio della *negazione determinata*, per cui la natura concreta di ogni cosa coincide con un processo di negazione⁶⁸: specificare qualcosa significa escludere, ovvero negare, dalla sua definizione tutto ciò che essa non è. L'apprezzamento, più volte dimostrato da Hegel nei confronti di questo aspetto dello spinozismo, viene però repentinamente interrotto e l'apparente omologazione tra la

⁶⁵ *Wdl II*, p. 376; 604. L'unicità della sostanza è dimostrata da Spinoza a cavallo tra la proposizione VI, VII, VIII dell'*Ethica* (cit., pp. 48-55; 88-91).

⁶⁶ *Wdl II*, p. 376; 604.

⁶⁷ *Ibid.* Il riferimento di Hegel è alla *Lettera L* (B. SPINOZA, *Epistolae*, in *Opera*, a cura di C. Gebhardt, vol. III, Winter, Heidelberg 1925; tr. it. di A. Droetto, *Epistolario*, Einaudi, Torino 1974) nella quale si trova la formula “*et determinatio negatio est*”. Si noti come la significazione universale che Hegel conferisce a questa frase sia un'aggiunta del filosofo tedesco, che scrive: “*omnis determinatio est negatio*” (Si veda *Wdl I*, p. 101; 108). Si veda Y. Y. MELMED, “*Omnis determinatio est negatio*”: *determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel*, in E. FÖRSTER – Y. Y. MELAMED (a cura di), *Spinoza and German Idealism*, cit., pp. 175-196.

⁶⁸ Già nella *logica dell'essere*, Hegel individua lo stretto legame tra il tema spinoziano della negazione e quello dell'unicità del reale: «Questa proposizione, che la determinatezza è negazione, ha per necessaria conseguenza l'unità della sostanza spinozistica» (*Wdl I*, p. 101; 108).

negazione spinoziana e quella dialettica viene ora messa radicalmente in questione dal filosofo di Stoccarda.

Secondo Hegel, se la negazione viene intesa come un processo lineare e unidirezionale, come avviene nel pensiero di Spinoza, ciò che emerge non è altro che una cattiva forma di negazione, dalla quale dipende peraltro l'espulsione della dimensione del finito e della contingenza dal piano della filosofia. Se, infatti, la *sostanza* è il principio primo e affermativo, e gli *attributi* e i *modi* sono una sua negazione, il percorso esposto nell'*Etica* è quello di uno slittamento discendente, nel quale la perfezione e la potenza iniziali vengono lentamente disperse. La potenza della sostanza viene inesorabilmente diminuita dalle successive negazioni di primo e di secondo grado, che determinano la sua infinità, dando vita a singole configurazioni finite.

La negazione di primo grado, quella prodotta dagli attributi, è seguita da una seconda negazione, quella dei modi finiti, la quale, al posto di negare la prima, producendo una *negazione della negazione*, finisce per approfondirla. In questo modo, le successive negazioni cui va incontro la potenza divina della sostanza formano quella che Hegel visualizza come una sorta di *linea retta*, univocamente diretta verso la decrescita della perfezione iniziale: «Spinoza resta fermo alla negazione come determinatezza o qualità; non si avvanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega. Perciò la sua sostanza non contiene essa stessa la forma assoluta, e la conoscenza di essa non è conoscenza immanente»⁶⁹.

La negazione che si nega rappresenta, allora, quella struttura portante della dialettica e dei meccanismi della mediazione (*Vermittlung*) e della riflessione (*Reflexion*)⁷⁰, che non si produce nel sistema di Spinoza. Al suo posto il filosofo olandese pensa ad una doppia negazione, nella quale la seconda negazione (modi) approfondisce la prima (attributi), producendo un'ideale linea retta, che Hegel paragona a quella descritta dalle dottrine emanazioniste tipiche del pensiero orientale, dove cioè la potenza del principio iniziale diminuisce con l'aumentare della distanza che separa da esso⁷¹: "l'espandersi", scrive il filosofo, «è preso unicamente come un accadere, il divenire soltanto come una progressiva

⁶⁹ *Wdl II*, p. 376; 604.

⁷⁰ Su queste categorie seguiamo la classica prospettiva di W. MARX, *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der Wissenschaft der Logik*, Frommann-Holzboog, Bad-Cannstatt 1972.

⁷¹ Sostiene Hegel: "In pari maniera nella rappresentazione orientale dell'emanazione l'assoluto è la luce che illumina se stessa. Se non che non s'illumina soltanto, ma si espande anche. Le sue espansioni sono allontanamenti dalla sua limpida chiarezza" (*Wdl II*, p. 378; 607). Su questo si sofferma il saggio di B. GÜNGÖREN, *Hegels Auffassung von Spinoza und der Orientalischen Philosophie. Eine Parallele*, in "Hegel Jahrbuch", 2009, pp. 114-124.

perdita. Così l'essere [*Seyn*] si offusca sempre più, e la notte [*Nacht*], il negativo [*Negative*], è l'estremo termine della linea [*Linie*], che non torna più nella prima luce [*Licht*]]⁷².

I modi, ossia le determinazioni finite e contingenti dell'unica sostanza infinita e necessaria, sono dunque semplici negazioni della potenza che contraddistingue quest'ultima⁷³. I modi sono solo il momento finale della progressiva dispersione della perfezione sostanziale. *Da ciò deriva che il finito e il contingente siano qualcosa di assolutamente inessenziale, privo di valore ai fini della sostanza: i modi sono semplici affezioni della sostanza (substantiae affectiones), qualcosa che può essere o non essere, essere in un modo o in un altro, senza che ciò comporti nulla di essenziale per la sostanza stessa*⁷⁴.

Per questa ragione Hegel può sostenere che Spinoza riesce a cogliere l'infinito come un principio effettuale e necessario, solo al prezzo di espellere progressivamente il finito e il contingente dal piano della sua analisi⁷⁵. Lo spinozismo insegna che la filosofia non può limitarsi alla constatazione empirica del finito o della datità delle cose, ed in questo rappresenta una via di accesso al pensiero speculativo dell'infinito; ciò non toglie, però, che tale processo avvenga attraverso una considerazione unilaterale, che si esime da ogni tentativo di affrontare il problema del finito e perde, così, la possibilità di parlarne criticamente.

Questa critica alla riduzione spinoziana del finito e del contingente ad elementi inessenziali ha una particolare importanza all'interno del confronto tra Hegel e Spinoza: essa è, infatti, alla base della nota tesi sull'*acosmismo*, tramite cui il filosofo tedesco rovescia l'ormai assodata critica di ateismo rivolta a Spinoza. Egli sostiene, anzi, che in Spinoza si

⁷² *Wdl II*, p. 378; 607.

⁷³ In questa sede la nostra attenzione si rivolge principalmente al problema dei modi, più strettamente legato alla questione della contingenza e della modalità, che a quello degli attributi: su questo si veda L. BYRNE, *Hegel's Criticism of Spinoza's Concept of Attribute*, in G. DI GIOVANNI (a cura di), *Essays on Hegel's Logic*, State University of New York Press, Albany 1990, pp. 113-126.

⁷⁴ Spinoza ritiene che i modi siano affezioni di secondo grado della sostanza, dove "di secondo grado" indica un aumento significativo nell'intensità dell'impoverimento della potenza sostanziale: i modi sono «affezioni della sostanza (*substantiae affectiones*), ossia ciò che è in altro per mezzo del quale è anche concepito» (*Ethica*, cit., p. 45; 85).

⁷⁵ Scrive Hegel che, nella sostanza, «che è soltanto l'identità immobile, l'attributo, come il modo [*Modus*], è solo come dileguantesi, non come tale che diviene, per modo che così anche quel dileguarsi prende il cominciamento positivo soltanto dal di fuori» (*Wdl II*, p. 377; 606). Nelle *VGP*, Hegel precisa ulteriormente questo punto, sostenendo che «il difetto di Spinoza consiste adunque nel comprendere il terzo soltanto come modo [*als Modus*], come cattiva individualità. La vera individualità e la vera soggettività non è soltanto un allontanamento dell'universale, non è soltanto l'universale determinato, ma questo, in quanto universale determinato, è ad un tempo quello che è per sé, quello che determina soltanto se stesso. Per ciò appunto l'individuo, il soggettivo, è il ritorno all'universale; e poiché esso è ciò che è presso di sé, è esso medesimo l'universale» (*Ivi*, III, p. 170; 3/II, 113).

genererebbe una totale assenza del mondo (da cui la categoria di a-cosmismo) finito e contingente, il quale viene come riassorbito dall'infinità e dalla necessità della sostanza divina⁷⁶.

Per concludere la sua critica a Spinoza, Hegel può infatti puntualizzare che «il terzo non è la negazione come negazione [*Negation als Negation*], non è una negazione che si riferisca negativamente a sé, così che sia in lei stessa il ritorno nella prima identità e questa sia vera identità»⁷⁷. La vera identità si guadagna, infatti, tramite l'attraversamento del negativo, l'esposizione alla massima differenza: questo è il percorso dell'assoluto, quindi poi del *Begriff*, che si riflette nell'esser altro, riprendendosi in se stesso. La sostanza spinoziana, immota e presupposta come tale fin dall'inizio, si sottrae al processo dialettico e viene assunta come un'originaria identità con se stessa, che solo in un secondo momento viene scalfita dalle progressive determinazioni-negazioni prodotte prima dagli attributi e poi dai modi. Per Hegel, al contrario, l'assoluto non coincide mai con un dato iniziale ma è l'esito di una dinamica dialettica, dove solo il momento finale costituisce la verità di quanto all'inizio era presupposto: l'identità e la necessità perdono ogni priorità metafisica rispetto alla differenza e alla contingenza. Ora, però, perché questo possa realizzarsi, la negazione univoca e lineare di Spinoza va superata dalla categoria dialettica della *negazione della negazione*, ovvero nel processo in cui la seconda negazione nega la prima⁷⁸.

Per sfruttare un'immagine geometrico-topologica utilizzata dal filosofo sia nella *logica dell'essere* che nella *logica dell'essenza*, la seconda negazione imprime una torsione alla linea retta prodotta dalla prima negazione, piegandola fino a formare un *circolo* o un'ellissi che, secondo le più celebri rappresentazioni del sistema hegeliano, coincide con la struttura logica del Concetto: «Come vera infinità, ripiegata in sé, la sua immagine diventa il circolo [*Bild der Kreis*], la linea [*Linie*] che ha raggiunto se stessa, che è chiusa e intieramente presente, senza punto iniziale né fine»⁷⁹.

⁷⁶Nelle *VGP*, Hegel precisa a proposito della sparizione del finito: «D'altra parte il negativo esiste soltanto come nulla, perché nell'assoluto non v'è alcun *modus*; esso non è affatto, è solo il suo disperdersi [...] Il negativo è inteso precisamente come momento dileguantesi, non in sé» (*Ivi*, III, p. 196; 3/II, 143). Sulla dimensione del finito in Hegel e Spinoza si veda Y. Y. MELAMED, *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, in "Journal of the History of Philosophy", 48, 1, 2010, pp. 77-92.

⁷⁷ *Ivi*, p. 378; 606.

⁷⁸ Sulla negazione in Spinoza ed Hegel si veda il lavoro di M. GREGOR, *Hegel und Spinoza. Negativität in der gegenwärtigen Philosophie*, Turia & Kant, Wien 2012, che elegge il confronto in questione a motivo dominante all'interno del pensiero contemporaneo ed in particolare a quello francese. Da questo punto di vista rimane fondamentale il testo di P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris 2004 (1977).

⁷⁹ *Wdl I*, p. 136; 153. Hegel affronta, a questo proposito, il problema dell'esposizione scientifica e la critica del metodo geometrico adottato da Spinoza: quest'ultimo assume la sostanza come un teorema iniziale e non dimostrabile. La *necessità* della sostanza sarebbe il frutto di una posizione soggettiva, di un intervento

La questione della circolarità ha una fondamentale ricaduta logico-modale. Il circolo dialettico sostituisce, infatti, la retta spinoziana, permettendo di evitare qualsiasi dispersione o depotenziamento della perfezione sostanziale: *il finito o il contingente non sono la più povera ed inessenziale delle determinazioni, la più distante ed aliena dalla potenza dell'assoluto, ma un punto di passaggio, che il processo dialettico è costretto ad attraversare*. Da questo punto di vista, la difesa del finito e della contingenza, che Hegel appronta contro Spinoza, non può essere ascritta ad una preferenza personale del filosofo, ma ad un'esigenza critica insita nella dialettica stessa: se l'assoluto non può evitare di attraversare il finito e la contingenza, ciò significa che la filosofia non può evitare di fare i conti con tali aspetti, al di là di qualsiasi estrinseco giudizio di valore.

Hegel non pensa affatto al finito come a qualcosa che è destinato alla *sparizione* nella notte dell'identità spinoziana o dell'*unum atque idem*, in quanto la doppia negazione è in grado di realizzare il movimento affermativo del ritorno in sé: così l'assoluto si riflette nell'alterità contingente del finito, senza perdersi in esso, e rimane capace di ritornare in se stesso. Per mezzo della struttura speculativa del ritorno in sé, l'assoluto forma se stesso, attraverso la massima esposizione a ciò che gli è altro: *la sua necessità si concretizza solo nel passaggio attraverso la contingenza e la differenza*.

Non si tratta, perciò, di valutare la correttezza della critica hegeliana, che presenta un'immagine evidentemente semplificata dello spinozismo⁸⁰, funzionale alla sua confutazione filosofica; si tratta, ben altrimenti, di vedere come questo superamento, al di là dei suoi effetti storiografici, permetta ad Hegel di realizzare una serie di guadagni teoretici intorno all'istanza della finitezza e della contingenza. *Nella nostra lettura, Hegel riesce a decostruire, attraverso la propria riflessione sulla "Wirklichkeit", l'equiparazione tra contingente e accidentale, finito e inessenziale. In questa riflessione, perciò, il finito e il contingente non conducono ad depotenziamento dell'assoluto, ma sono ciò attraverso cui*

estrinseco di Spinoza come autore dell'*Ethica*. La circolarità del Concetto permette, invece, alla dialettica di dimostrare alla fine quanto all'inizio era solo un presupposto (si veda *Wdl II*, p. 377; 606). La dialettica dipende, sul piano epistemologico, da una necessità più rigorosa, la *Notwendigkeit der Sache*. Su quest'ultima categoria si veda R. BUBNER, *Die Sache selbst in Hegels System*, in ID., *Zur Sache der Dialektik*, Reclam, Stuttgart 1980, pp. 40-69.

⁸⁰ I limiti dell'interpretazione hegeliana sono messi in luce da M. GUEROULT, *Spinoza I: Dieu (Etique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, il quale dedica l'intera quarta appendice alla lettura hegeliana di Spinoza, e da V. MORFINO, *The Misunderstanding of the Mode in Hegel's Science of Logic (1812-16)*, in H. SHARP - J. E. SMITH (a cura di), *Between Hegel and Spinoza*, cit., pp. 23-31. Anche B. DE GIOVANNI, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Guida, Napoli 2011, mette in luce l'ulteriorità di Spinoza rispetto alla critica hegeliana e riesce a dimostrare come, paradossalmente, entrambi gli autori realizzino, per vie diverse, l'obiettivo di salvare il finito.

l'assoluto stesso si determina e senza il quale quest'ultimo rimarrebbe qualcosa di puramente astratto ed immoto.

2.2 Effettualità e contingenza: considerazioni finali

Hegel definisce il finito come un elemento *ideale* (*Ideel*)⁸¹: secondo le modalità tipiche dell'*Aufhebung*, il finito viene tolto, non come qualcosa che sparisca o sia soppresso definitivamente ma come ciò che è, al contempo, conservato ed inverato quale campo di manifestazione e di concretizzazione dell'assoluto. Il finito non si fissa contro l'infinità dell'assoluto, la contingenza non si oppone in modo intellettualistico alla necessità; essi sono elementi ideali, il cui superamento non equivale mai ad una forma di sparizione. *Il finito e la contingenza vengono letteralmente integrati nel processo dialettico stesso ed in questo modo la loro presenza è garantita contro ogni possibile sparizione*⁸².

La realizzazione dell'operatore logico della *negazione della negazione* permette il compimento del meccanismo speculativo della *Reflexion*, che Hegel definisce come *Manifestation*: una volta, cioè, che dall'esser-altro è possibile il movimento del ritorno in se stesso, il finito non è più un elemento esterno all'assoluto ma è un momento fondamentale della sua produzione, o meglio è il campo di manifestazione dell'assoluto. Il modo finito e contingente «è quindi l'esteriorità [*Aeusserlichkeit*] dell'assoluto, ma anche solo come una riflessione in sé; - ossia è la propria manifestazione [*Manifestation*] di esso, così che questa estrinsecazione [*Aeusserung*] è la sua riflessione in sé e con ciò il suo essere in sé e per sé»⁸³.

Nella logica dell'*Offenbarung* o della *Manifestation* scompare ogni differenza tra il principio che si manifesta e ciò tramite cui si manifesta, ovvero scompare ogni dualismo tra un'essenza profonda e un'esistenza superficiale, una realtà vera ed una apparente⁸⁴. Il finito è l'ambito di manifestazione dell'assoluto poiché è un momento interno al suo movimento di auto-produzione e non un dato ad esso estrinseco: il modo «non è soltanto l'estrema esteriorità, ma essendo essa la parvenza come parvenza [*Schein als Schein*], è il

⁸¹ La lingua tedesca presenta una sottile distinzione semantica tra *Ideel*, che indica in questo caso un'idealità logica e *Ideal*, che esprime solitamente un'idealità estetica.

⁸² Su questi aspetti si veda F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, cit., pp. 113-139.

⁸³ *Wdl II*, p. 380; 610.

⁸⁴ Scrive Hegel: «Preso così come la manifestazione, in modo che all'infuori di questa esso non sia altro, né abbia altro contenuto che di esser la manifestazione di sé, l'assoluto è l'assoluta forma» (*Ibid.*).

ritorno in sé, la riflessione che risolve se stessa, mentre in quanto è questo l'assoluto è assoluto essere [*das Absolute absolutes Seyn ist*]⁸⁵.

Hegel parla, dunque, dell'attributo "assoluto" e del modo "assoluto", sottolineando tramite questo aggettivo come entrambe le categorie non siano semplici negazioni della sostanza; esse anzi compongono il processo di autodeterminazione della sostanza, in quanto è solo attraverso tale duplice negazione che quest'ultima perde la sua astrattezza e si concretizza, attuando pienamente la sua potenza e la sua assolutezza. Gli attributi ed in particolare i modi rappresentano, per Hegel, la *Verwirklichung* dell'assoluto, la sua concretizzazione effettuale, l'eliminazione di ogni aspetto solamente potenziale. Al di fuori di questa attuazione - veicolata, lo si noti, da un significante che contiene al suo interno un chiaro riferimento alla *Wirklichkeit* - l'assoluto è concepito come una mera astrazione immaginaria: come una semplice possibilità formale che non si attua.

A quest'altezza, Hegel legge tale processo di concretizzazione come un vero e proprio movimento logico di esteriorizzazione (*Äußerlichkeit*) o di manifestazione, volto ad eliminare ogni riferimento ad un'essenza interiore e nascosta che differisce dalle sue singole determinazioni finite: tra l'assoluto e il modo "assoluto" non esiste alcuna differenza logico-ontologica, in quanto il primo esiste solo tramite il secondo, ovvero tramite la sua estrinsecazione. Questo, dunque, è il «movimento riflessivo dell'assoluto; un determinare [*Bestimmen*], ma non tale che per mezzo di esso l'assoluto diventi un altro, sibbene soltanto un determinar quello che l'assoluto è già»⁸⁶.

La logica della *Manifestation* coincide con il movimento logico dell'*Äußerlichkeit*, grazie al quale la *Wirklichkeit* elimina ogni distinzione dualistica e si afferma come principio immanente. A tal proposito Hegel può sostenere che nel modo finito e contingente, l'assoluto raggiunge «quell'esteriorità trasparente [*durchsichtige Aeusserlichkeit*], che è il mostrar se stesso, un moto da sé all'infuori, ma così che questo essere verso il di fuori è insieme l'interiorità [*Innerlichkeit*] stessa»⁸⁷: nell'assoluto, interno ed esterno sono la stessa cosa o, come scrive Hegel, «l'assoluto è espressione, non di un interno, non di fronte ad un altro, ma è solo come assoluto manifestarsi [*Manifestiren*] per se stesso. E così è effettualità [*Wirklichkeit*]⁸⁸.

La *Wirklichkeit* non è un semplice sostrato sostanziale, qualcosa che sta al di sotto o all'interno delle sue manifestazioni finite, ma è un processo dinamico perfettamente

⁸⁵ *Ivi*, p. 374; 602.

⁸⁶ *Ivi*, p. 375; 603

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

immanente alle sue manifestazioni: «L'effettuale è perciò manifestazione [*Das Wirkliche ist darum Manifestation*]; non viene dalla sua exteriorità [*Aeußerlichkeit*] tirato nella sfera del mutamento, né è il suo apparire in un altro, ma si manifesta; vale a dire che nella sua exteriorità è lui stesso, e che solo in quella, cioè solo come movimento che si distingue da sé e si determina, è lui stesso»⁸⁹.

La realizzazione della sostanza come *soggetto* ha nell'esteriorizzazione o manifestazione un momento imprescindibile, in quanto la sostanza è soggetto solo se è, al contempo, determinata in modo concreto, grazie all'attraversamento dialettico della finitezza e della contingenza. Ciò significa che la questione logica della soggettività si specifica nella questione della finitezza e della contingenza e non può essere correttamente dispiegata, senza un opportuno studio della modalità.

3. Dal trascendentale alla logica speculativa: il capitolo sulla modalità (I)

Nel secondo capitolo della *Wirklichkeit*, che significativamente porta lo stesso titolo dell'intera sezione, il concetto di *modo* si connette al tema della *modalità*; tema che, all'epoca di Hegel, rappresenta un tassello obbligatorio all'interno dei più tradizionali trattati di ontologia. La ripresa hegeliana del problema modale non è però il segno di un'assunzione pedissequa dei lessici accademici della tradizione, ma il nodo centrale di una strategia, assieme teoretica e storico-filosofica, di ben altra portata: la *modalità rappresenta l'elemento teorico intorno al quale si gioca gran parte della critica di Hegel alla dottrina trascendentale delle categorie dinamiche, e del tentativo di riscrivere e di tradurre queste ultime nelle maglie del progetto logico-ontologico della Wdl*. Se ci concentriamo, infatti, sullo schema dell'intera sezione *Wirklichkeit*, possiamo sottolineare come Hegel realizzi una radicale inversione dell'ordine espositivo adottato da Kant, nella *Kritik der reinen Vernunft*⁹⁰, per quanto concerne le categorie dinamiche: nella *Wdl* le tre categorie *modali* (possibilità, realtà, necessità) vengono ad anticipare le tre categorie della *relazione* (sostanza e accidente, causa ed effetto, azione reciproca).

Questa modifica, apparentemente solo formale, nasconde un preciso valore contenutistico e s'incardina all'interno di un'operazione critica che riguarda la stessa *Seinslogik*, nella quale Hegel aveva già invertito l'ordine delle categorie matematiche, trattando prima la *quantità*

⁸⁹ *Ivi*, pp. 380-381; 611.

⁹⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Gesammelte Schriften*, vol. III, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1911; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rev., introd. e glossario di V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Feltrinelli, Milano 2005.

e poi la *qualità*: la revisione dell'ordine espositivo adottato da Kant è parte integrante della nota critica all'aspetto *soggettivistico* delle categorie trascendentali⁹¹, la quale mira a trasformare queste ultime in altrettante categorie dialettiche, capaci cioè di valere tanto sul piano del pensiero razionale quanto su quello del reale. Tali categorie, transitando all'interno della *Wdl*, subiscono una vera e propria metamorfosi, tramite la quale vengono ad acquisire uno specifico peso oggettivo ed ontologico.

La riformulazione della teoria della modalità, che Hegel realizza in questo capitolo e più in generale nell'intera sezione, non si rivolge contro l'obiettivo polemico più semplice e scontato, la *logica formalistica* della metafisica razionalista settecentesca, ma mira dritta verso quello più complesso e decisivo, la *logica trascendentale* kantiana: una logica finalizzata all'identificazione delle condizioni di possibilità dell'esperienza, che si prefigge il superamento di ogni posizione formalista. Hegel intende, allora, dimostrare come la filosofia trascendentale costituisca un primo tentativo, fallimentare, di integrare la dimensione contenutistica all'interno della logica; tentativo che è destinato a cadere all'interno di un persistente sdoppiamento tra l'ambito formale del pensiero intellettuale e quello contenutistico della realtà empirica. Secondo la nota critica hegeliana la logica trascendentale finirebbe per decadere dal piano delle condizioni genetiche del pensiero razionale a quello delle vuote categorie soggettive contrapposte all'oggettività del reale. *La formazione della logica ontologica hegeliana passa, dunque, attraverso il superamento della logica trascendentale: aspetto che ha nella definizione della modalità uno dei suoi principali banchi di prova*⁹².

⁹¹ Nella *logica dell'essere*, infatti, Hegel aveva già sostenuto che «la filosofia critica aveva per vero dire già trasformata la metafisica in logica. Se non che il terrore che essa provava per l'oggetto [*Object*] l'aveva condotta, come condusse poi il posteriore idealismo, a dare alle determinazioni logiche, come abbiamo accennato, un significato eminentemente soggettivo. A cagione di ciò queste categorie restavano insieme affette da quell'oggetto che volevan fuggire, cosicché rimaneva loro un lato al di là [*Jenseits*] sotto la forma di una cosa in sé [*Ding-an-sich*] o di urto infinito [*Anstoß*]]» (*Wdl I*, p. 35; 32-33). Sull'utilizzo del termine "trascendentale" si vedano le precisazioni di G. RAMETTA, *Introduzione* a ID. (a cura), *Metamorfosi del trascendentale*, cit., pp. 7-11.

⁹² Per il confronto con Kant nella sezione *Wirklichkeit* si rimanda a B. LONGUENESSE, *L'effectivité dans la logique de Hegel*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 4, 1982, pp. 495-503; per il confronto nell'intera logica a E. FLEISCHMANN, *Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik*, in "Hegel Studien", 3, 1965, pp. 181-207, V. VITIELLO, *La "posizione" di Kant nella logica hegeliana*, in "Il Pensiero", XVIII, 1973, pp. 18-53 e M. WLADIKA, *Kant in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, P. Lang, Frankfurt am Main 1995, che costituisce lo studio più completo sul tema. Sul rapporto complessivo tra Hegel e Kant rimane centrale la prospettiva di L. LUGARINI, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 13-66. Più di recente, tale tema ha acquisito una forte centralità nel dibattito anglosassone tra Pippin e Stern (R. PIPPIN, *Avoiding German Idealism: Kant and the Reflective Judgment Problem*, in ID., *Idealism as Modernism: Hegelians Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 128-129 e R. STERN, *Kant, Hegel and the Structure of the Object*, Routledge, London 1990), il primo teso a sottolineare la continuità Kant-Hegel, mentre il secondo

Hegel individua e segnala il carattere problematico della teoria kantiana della modalità, sfruttando questo aspetto come una sorta di grimaldello, capace di aprire un varco critico all'interno dell'architettura dell'*analitica trascendentale* ed in particolare della fondazione della tavola delle categorie. A questo proposito, si può misurare l'originalità della posizione del filosofo di Stoccarda, il quale riapre una questione centrale per la tradizione post-kantiana, come quella della fondazione e della completezza delle categorie, facendo perno sulla centralità dell'elemento della *Modalität*. Quest'ultima, più di ogni altro gruppo di categorie, permette di visualizzare la dinamica epistemologica della *riflessione estrinseca*⁹³, ovvero dell'opposizione intellettualistica tra pensiero e realtà, soggetto ed oggetto, forma e contenuto. Il gruppo delle categorie modali si lega, come vedremo meglio in seguito, alla dimostrazione e alla definizione della tesi kantiana sull'*uso empirico* dell'intelletto, ovvero sul restringimento delle prestazioni gnoseologiche del *Verstand* all'area dei fenomeni: proprio per questo, tali categorie rinforzerebbero la dicotomia tra la dimensione formale e soggettiva dei processi del pensiero e quella contenutistica ed oggettiva dell'esperienza empirica (*Erfahrung*).

Per Hegel, la tematica kantiana della modalità anticipa l'esito dell'*analitica trascendentale*, che consisterebbe in una sorta di dualismo tra l'ambito delle categorie, ridotte a vuote forme o ad universali astratti, e quello della realtà esterna, dalla quale vengono sussunti i contenuti⁹⁴. Questo sdoppiamento di piano impedirebbe di pensare la *Wirklichkeit* come la piattaforma immanente su cui si realizza il movimento costitutivo del *Begriff* e l'eliminazione di ogni distinzione tra *essenza interna* ed *esistenza esterna*: la *Wirklichkeit* si troverebbe ad essere contrapposta alle dinamiche teoretiche che pure la attraversano e ridotta ad essere una forma di esistenza estrinseca (*Dasein*)⁹⁵.

Nella lettura di Hegel, il ruolo cruciale assunto dalla modalità nella definizione della relazione trascendentale tra pensiero e realtà, sarebbe confermato dal luogo testuale che Kant dedica a questa tematica: *I Postulati del pensiero empirico in generale*, dove viene

a ribadire gli elementi del superamento hegeliano. Si veda anche J. H. MCDOWELL, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Harvard 2009, parte II, che legge questi temi in una prospettiva aperta alla filosofia analitica.

⁹³ Hegel definisce la filosofia trascendentale, kantiana e fichtiana, come *Reflexionsphilosophie*, in riferimento alla dinamica teoretica della *riflessione estrinseca* e alla sua produzione di opposizioni e scissioni (soggetto-oggetto, pensiero-essere, infinito-finito) insuperabili. Si veda *GuW*, p. 346; 163.

⁹⁴ Hegel definisce *Erfüllung* (riempimento) la relazione di sussunzione dei contenuti empirici nella categoria, altrimenti destinata a rimanere un vuoto contenitore. Si vedano anche *Enz A*, §§ 153-154 e *Enz D*, § 52 An.

⁹⁵ Si vedano W. F. BRISTOW, *Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique*, Oxford University Press Usa, New York 2007, per una discussione dei temi legati alla critica hegeliana e S. SEDGWICK, *Hegel's critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford University Press, Oxford 2012, per il fondamentale problema del dualismo.

affrontata la connessione tra le categorie ed il materiale introdotto e filtrato dall'intuizione. Hegel individua con precisione il nodo problematico della dottrina modale kantiana nell'annotazione al paragrafo 92 dell'*Enciclopedia* di Heidelberg⁹⁶, che riassume l'intenso lavoro svolto nel capitolo della *Wdl.* Egli richiama e cita, a questo riguardo, la tesi kantiana che apre i *Postulati*: «le categorie della modalità hanno questo di particolare, che non accrescono menomamente, come determinazioni dell'oggetto, il concetto [*Begriff*] al quale sono unite come predicati, ma esprimono soltanto il rapporto colla facoltà conoscitiva. Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso tuttavia chiedermi sempre, se questo oggetto sia solamente possibile [*möglich*] o reale [*wirklich*], e, in questo caso se sia anche necessario [*nothwendig*]»⁹⁷.

Hegel esplicita un aspetto decisivo del ragionamento di Kant: le categorie modali si limitano ad indicare la relazione che s'instaura tra l'intelletto e l'oggetto reale⁹⁸, mentre non dicono nulla intorno all'esistenza di questo oggetto né producono alcuna determinazione o alcuna modificazione del suo concetto. Esse sono, perciò, prive di ogni valore oggettivo, di ogni dimensione contenutistica che non sia quella che viene introiettata mediante l'intuizione, come conferma lo stesso Kant, sostenendo che i principi modali «non sono oggettivamente sintetici»⁹⁹, ovvero «sono bensì sintetici; ma solo soggettivamente, cioè aggiungono al concetto di una cosa (di un reale) [*eines Dinges (Realen)*], della quale del resto non dicono nulla, la facoltà di conoscere in cui sorge e ha sede»¹⁰⁰.

Lo statuto kantiano delle categorie modali presenta un'intrinseca difficoltà. Da una parte tali categorie vengono definite come *principi sintetici*, il cui contenuto non dipende da una semplice deduzione intellettuale, ma richiede l'aggiunta del materiale dell'esperienza, il riferimento ad un oggetto esterno: la modalità non si basa, cioè, su giudizi analitici. Dall'altra, a differenza di quanto dovrebbe caratterizzare i giudizi sintetici, le categorie

⁹⁶ Osservazione confermata nelle versioni berlinesi dell'*Enciclopedia*: si veda in particolare *Enz C*, § 143.

⁹⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 184; 185 (tr. it. mod.). Riportiamo, a questo proposito, una limpida annotazione kantiana dalle *Reflexionen zur Metaphysik*: «Möglichkeit: die Uebereinstimmung (*non repugnantia*) mit einer Regel: Wirklichkeit: die Position schlechthin. Nothwendigkeit: die Position nach einer Regel» (I. KANT, *Reflexionen zur Metaphysik*, in *GS*, Bd. XVII, IV, De Gruyter, Berlin und Leipzig 1926, p. 499, definizione n. 4298). Su questo si vedano S. VECA, *Sulla genesi della modalità in Kant*, in "Il pensiero", 1-2, XI, 1966, pp. 23-57, ID., *Fondazione e modalità in Kant*, Il Saggiatore, Milano 1969, nei quali emerge la continuità del tema modale, vero e proprio elemento di connessione tra la fase pre-critica e quella critica.

⁹⁸ Specifica Kant: «Esattamente come se il pensiero fosse nel primo caso funzione dell'intelletto, nel secondo della facoltà di giudicare, nel terzo della ragione» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 89; 93).

⁹⁹ *Ivi*, p. 197; 195.

¹⁰⁰ *Ibid.*

modali non hanno valore oggettivo o, meglio, non determinano in alcun modo un oggetto, non ci forniscono nessuna informazione aggiuntiva su di esso. Esse si limitano ad indicarci la *modalità* assunta dalla relazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto, ovvero ci dicono in che *modo* un oggetto è conosciuto: in altri termini, «se è legato solo nell'intelletto con le condizioni dell'esperienza, il suo oggetto è possibile; se poi è legato con la percezione (sensazione, come materia dei sensi) e mediante essa determinato dall'intelletto, l'oggetto è reale; se infine è determinato dalla connessione delle percezioni secondo concetti, l'oggetto si dice necessario»¹⁰¹.

Tali categorie, conclude Kant, sono *soggettivamente sintetiche*; definizione che viene colta da Hegel come punto debole dell'intera teoria trascendentale della modalità. Ogni categoria modale si configurerebbe come «la vuota astrazione della riflessione»¹⁰² estrinseca, ovvero come una categoria che concerne unicamente il lato soggettivo dell'intelletto e si contrappone a quello oggettivo dei contenuti esterni. *Le categorie modali si presentano, agli occhi di Hegel, come l'esempio più lampante del soggettivismo dell'apparato categoriale della filosofia kantiana.*

Questa accusa trae origine, in realtà, da uno spunto decisivo della *Differenzschrift*, destinato a rimanere in cantiere fino alla stesura della *Wdl*. In quel caso, il filosofo esprimeva una critica tanto concisa quanto corrosiva: se le categorie modali sono sintetiche solo da un punto di vista soggettivo, ciò significa che esse non soddisfano il requisito dell'oggettività, che lo stesso Kant pretende di attribuire alle categorie trascendentali. Tale carenza di valore oggettivo indicherebbe come le categorie modali non siano *attività pure del pensiero* ma semplici *forme psicologiche*¹⁰³: esse non farebbero, dunque, parte delle dodici categorie trascendentali, che si ridurrebbero a nove o, come scrive Hegel, «l'identità del soggetto e dell'oggetto si limita a dodici categorie o piuttosto solo a nove attività pure del pensiero; infatti la modalità [*Modalität*] non dà alcuna determinazione veramente oggettiva; in essa c'è essenzialmente la non-identità del soggetto e dell'oggetto»¹⁰⁴. La riflessione kantiana finirebbe per negare alle categorie della possibilità, effettualità e necessità lo statuto di attività pure del pensiero ed attribuire loro un valore solo psicologico, legato alla conoscenza soggettiva dell'oggetto.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Enz C*, § 143 An.

¹⁰³ Scrive Hegel: «l'idealismo trascendentale è trapassato in questo idealismo formale o, per meglio dire, psicologico» (*GuW*, p. 331; 145).

¹⁰⁴ *Diff*, p. 6; 4.

Fin dalle sue prime indagini sulla modalità, Hegel legge le relazioni modali tra possibilità ed effettualità, necessità e contingenza come prodotti della scissione intellettualistica tra *soggetto* e *oggetto*: ogni singola categoria modale si fissa all'interno di un'*antinomia* rigida ed insuperabile, espellendo da sé ogni capacità dinamica. Nel periodo jenesese, però, la logica si concepisce come una critica preparatoria alla filosofia, tesa perciò all'eliminazione di ogni opposizione intellettualistica, al superamento di ogni morta antinomia: la modalità, in quanto esempio per eccellenza della scissione del *Verstand*, viene dunque identificata con un elemento aporetico ed eliminata sistematicamente dal novero delle categorie speculative. Ogni discussione sulla modalità è, perciò, finalizzata alla sua eliminazione; aspetto che spiega l'assenza o il decentramento di questa tematica nei diversi progetti logici dei primi anni dell'Ottocento, dove essa è spesso riassorbita nella discussione delle categorie della relazione¹⁰⁵. Nella *Wdl*, invece, non si tratterà più di negare valore alle categorie modali ma, una volta segnalato il limite della loro definizione kantiana, di produrne una totale trasformazione, capace di riassegnare loro un ruolo basilare nella costituzione del Concetto e del movimento dialettico stesso.

A questo proposito, prima di affrontare la complessa esposizione della modalità, proposta nella *Wdl*, descriveremo sinteticamente quelli che, secondo Hegel, sono i due nodi problematici della trattazione kantiana della modalità: la definizione dell'effettualità e della possibilità (3.1) e quella del rapporto tra necessità e contingenza (3.2). Nel fare questo, non proporremo una ricostruzione sistematica del discorso kantiano¹⁰⁶, ma una sua puntualizzazione, funzionale alla comprensione della critica e della riformulazione hegeliana della teoria modale (par. 4).

3.1 Modalità e filosofia trascendentale: effettualità e possibilità

Il primo nodo problematico che Hegel riconosce all'interno della dottrina kantiana della modalità, riguarda lo statuto della *Wirklichkeit*, la quale appare del tutto sovrapposta alla

¹⁰⁵ Lo testimoniano le lezioni di logica del 1801-1802, nelle quali si sostiene: «Als Bestimmtheiten gehen also die Kategorien: Quantität, Qualität, Relation hervor» (*Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, cit., p. 68), cui seguiva, nel manoscritto, come fa notare il curatore del volume, l'aggiunta, poi cancellata, della parola: "*Modalität*". Al di là di questo aspetto, abbiamo altre due tematizzazioni implicite delle categorie modali, in ognuna delle quali, quest'ultime vengono ricondotte al piano della sostanza, e quindi delle categorie della relazione: su effettualità e possibilità a p. 69 e sulla necessità a p. 71.

¹⁰⁶ Per uno studio completo sulla modalità in Kant, in relazione ad Hegel, si veda l'ottimo T. S. HOFFMANN, *Die Absolute Form: Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York 1991, di cui qui seguiamo l'impostazione. Per una lettura esclusivamente kantiana del tema si rimanda al recente contributo di N. F. STANG, *Kant's Modal Metaphysics*, ProQuest, Cambridge 2008.

dimensione dell'esistenza empirica (*Existenz, Dasein*) e contrapposta alla dimensione logica del Concetto: aspetto che emerge già sul piano della terminologia, in quanto Kant sembra utilizzare i significanti *Wirklichkeit, Existenz* e *Dasein* come sinonimi per indicare la seconda categoria modale, ovvero l'esistenza di qualcosa secondo le condizioni materiali dell'esperienza, la sua exteriorità ed indipendenza rispetto al pensiero¹⁰⁷. *A differenza di quanto farà Hegel nella logica dell'essenza, Kant riconduce l'effettualità e l'esistenza ad un'unica dimensione modale, che genericamente si può definire "realtà"*.

Secondo l'analisi hegeliana, la definizione kantiana della realtà è il prodotto di due fattori, entrambi i quali costituiscono uno sbarramento all'impostazione di un progetto modale come quello cui intende dare vita la *Wdl.* 1) La dipendenza della *Wirklichkeit* dall'esistenza empirica di un oggetto esterno, ovvero l'indeducibilità della realtà di quest'ultimo dal piano del pensiero o della logica: il reale resta separato dal razionale ed il logico dall'ontologico. 2) La dipendenza della *Wirklichkeit* dal requisito basilare della possibilità formale, la legge di non contraddizione.

La realtà non dipende, dunque, dalle sole condizioni formali dell'esperienza, ma richiede un costante riferimento all'esperienza sensibile vera e propria, alla realtà di un oggetto esterno rispetto al piano del pensiero o della logica: «Per ciò che riguarda la realtà [*Realität*]», scrive Kant, «vien da sé che non si potrebbe pensarla *in concreto*, senza ricorrere all'aiuto dell'esperienza [*Erfahrung*]; poiché essa può riferirsi solo alla sensazione come materia dell'esperienza»¹⁰⁸. L'esistenza è «posizione assoluta (*positio absoluta*)»¹⁰⁹: non dipende mai da un *giudizio analitico* e non può, dunque, essere dedotta dal puro concetto, ma si fonda sull'aggiunta estrinseca del materiale dell'esperienza¹¹⁰.

Come noto, Kant approfondisce questo ragionamento nella nota critica alla prova ontologica dell'esistenza di Dio: tramite il celebre esempio dei *cento talleri*, Kant fa notare

¹⁰⁷ Si veda I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 134; 130.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 188; 186.

¹⁰⁹ I. KANT, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, in *GS*, vol. XXVII, 4 Abt.: *Vorlesungen*, vol. 5, Berlin 1970, p. 504; tr. it. parziale di A. Rigobello in *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: introduzione e ontologia*, con un'introduzione di A. Rigobello, San Paolo, Milano 1998 (pp. 531-577 dell'edizione tedesca), 105. Difatti «aggiungendo l'esistenza [*Daseyn*] ad una cosa, non penso nulla di più di quanto penserei giudicandola possibile, soltanto la maniera di porla è diversa, cioè è diversa la relazione con me. L'esistenza non dà dunque all'oggetto alcun predicato in più. Nel linguaggio scolastico si dice che l'esistenza è un *complementum* della possibilità [*Möglichkeit*]. Essa si aggiunge, però, solo nel mio pensiero e non nella cosa» (*Ivi*, p. 554; 103-105).

¹¹⁰ Scrive Kant: «Nel semplice concetto di una cosa [*eines Dinges*] non può trovarsi nessun concetto della sua esistenza [*Daseins*]. Giacché, sebbene esso sia così completo, che nulla gli manchi per pensare una cosa con tutte le sue determinazioni interne, pure l'esistenza [*Dasein*] non ha a che fare con tutto ciò, ma solo con la questione se una tale cosa ci è data, in modo che la percezione [*Wahrnehmung*] di essa possa sempre andare innanzi al concetto» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 189; 187-188).

che l'idea di una tale quantità di denaro non implica affatto la sua immediata esistenza nelle tasche di colui che la pensa. Fuor di metafora, egli nega la possibilità di ogni deduzione dell'esistenza dal piano del puro concetto: dalla dimensione logica non consegue direttamente la dimensione ontologica, dal razionale non segue alcuna effettualità.

La concezione trascendentale della realtà non si limita, però, al suo aspetto teologico e riguarda in modo diretto la struttura trascendentale della soggettività, e nello specifico la fondamentale avvertenza sul carattere non intuitivo dell'intelletto. Nella prospettiva kantiana, l'intuizione appartiene alla sola sensibilità (*Sinnlichkeit*), che fornisce i canali primari (spazio e tempo) per l'ingresso del "materiale" dell'esperienza. L'intelletto ha, invece, una funzione sintetica, una funzione di organizzazione, comprensione e unificazione del materiale esperienziale assunto tramite l'intuizione. L'intelletto non può cioè intuire, o in altri termini non può realizzare una determinazione completa di un oggetto, il che significa che non può creare o conferire esistenza a ciò che pensa né può conoscere il suo nucleo noumenico, la *Ding-an-sich*.

L'esistenza non può essere ridotta al piano del pensiero; piano sul quale essa non è che una semplice *possibilità* (*Möglichkeit*) logica, priva del riscontro fenomenico dell'esperienza. Siamo, dunque, al secondo aspetto decisivo per quanto concerne la critica hegeliana delle categorie modali in Kant: la definizione della possibilità ed il suo rapporto con l'effettualità.

Il filosofo trascendentale definisce, infatti, la *Möglichkeit* secondo la classica regola formale di *non contraddizione*: una cosa è possibile quando il suo concetto non contiene al suo interno alcuna contraddizione, mentre è impossibile (*Unmöglich*) quando tale concetto genera una contraddizione, come nel caso di un triangolo avente quattro lati. Si può notare, a questo punto, come il requisito modale della *Möglichkeit* riguardi le sole *condizioni formali* dell'esperienza¹¹¹: la possibilità si configura come una categoria eminentemente logica, che indica unicamente ciò che è pensabile (*cogitabilis*) e si rivela priva di ogni vero e proprio valore ontologico¹¹². Abbiamo, dunque, una distinzione fondamentale, che il criticismo eredita dal razionalismo settecentesco: la *Möglichkeit* è la dimensione modale della logica e del pensiero, la *Wirklichkeit* quella dell'ontologia e dell'essere. Tra le due esiste uno iato, che può essere oltrepassato solo dall'intuizione dell'effettiva esistenza di un oggetto reale esterno. Proprio per questo, sostiene Kant «che in un concetto non debba

¹¹¹ «Ciò che s'accorda colle condizioni formali dell'esperienza (per l'intuizione e pei concetti) è possibile» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 185; 184), è il primo postulato del pensiero empirico.

¹¹² Hegel la definisce, perciò, come «appartenente solo al pensare soggettivo» (*Enz C*, § 143 An).

esservi contraddizione, è certo una condizione logica necessaria, ma tutt'altro che sufficiente a costituire la realtà oggettiva del concetto»¹¹³. Il fatto che un'entità sia o meno effettuale non deriva in modo diretto dalla possibilità racchiusa nel suo concetto. Non ogni cosa possibile è, al contempo, anche effettuale, mentre è sempre vero il contrario, ovvero che ogni cosa effettuale sia al contempo anche possibile: l'impossibile è difatti un ente contraddittorio, privo di esistenza (*Nihil negativum*).

Questa separazione di piani tra il possibile e l'effettuale non impedisce, però, al primo di influire in modo decisivo sul secondo: la "*Wirklichkeit*" non equivale alla possibilità, ma deve perlomeno soddisfare il requisito della non-contraddizione. La categoria modale della *Möglichkeit* determina in modo decisivo quella della *Wirklichkeit*, la quale, a differenza di quanto avviene in Hegel, rimane priva del movimento logico della negatività e dipende dalla realtà esterna come sostrato empirico.

L'intera *Analitica* si chiude, dunque, sul tema dell'*uso empirico* dell'intelletto, riconoscendolo come l'unico conseguente rispetto alla costruzione di una filosofia critica. Ad esso si oppone l'*uso trascendente* prodotto dalla ragione (*Vernunft*), che muove l'intelletto, facendolo cadere in una vera e propria illusione: quella di applicare le sue capacità conoscitive ad oggetti che si trovano al di là del limite critico rappresentato dal mondo fenomenico. In altri termini, all'intelletto sarebbe attribuita la capacità dell'intuizione, che Kant ha inequivocabilmente ristretto alla sola sensibilità: solo quest'ultima può intuire, ovvero cogliere, all'interno di una cornice spazio-temporale, il molteplice dell'esperienza¹¹⁴. La tematica dell'intuizione intellettuale è, dunque, strutturalmente connessa a quella della modalità: nella terza *Critica*, Kant sosterrà, infatti, che il tratto dominante di un intelletto intuente sarebbe quello di eliminare ogni distinzione tra possibilità e realtà, in quanto ogni cosa pensata sarebbe al contempo anche esistente. Il possibile sarebbe riassorbito dal reale: se fosse così, il pensiero come sfera del possibile equivarrebbe all'intuizione come sfera del reale¹¹⁵.

¹¹³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 187; 186.

¹¹⁴ Sul confronto Hegel-Kant per quanto concerne l'intuizione intellettuale si veda l'ormai classico X. TILIETTE, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995.

¹¹⁵ I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), in *GS*, vol. V, Berlin 1908; tr. it. a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, § 76: «Per l'intelletto umano è inevitabilmente necessario distinguere tra possibilità e realtà delle cose. La ragione di ciò sta nel soggetto e nella natura delle nostre facoltà conoscitive. Infatti, se non fossero richieste per questo loro esercizio due facoltà del tutto eterogenee, l'intelletto per i concetti e l'intuizione sensibile per gli oggetti che corrispondono loro, non si darebbe una tale distinzione (tra il possibile e il reale). Cioè, se fosse intuente, il nostro intelletto non avrebbe altri oggetti che il reale». Hegel approfondisce questo tema kantiano in G.W.F. HEGEL, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in *Jenaer Kritischen Schriften*, cit., pp. 197-238, qui p. 232; tr. it. a cura di N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con*

La questione modale dell'effettualità-realtà figura come una delle chiavi di volta di questa distinzione tra sensibilità ed intelletto, ponendosi sul confine che separa l'uso empirico dell'intelletto dall'attività metafisica della ragione. Essa fonda quella restrizione fenomenica dell'area d'intervento dell'intelletto, che rende operativo il dispositivo trascendentale e permette di assegnargli un contenuto preciso, senza il quale esso rimarrebbe irrimediabilmente vuoto ed inerte; «infatti, se le categorie non hanno un valore puramente logico, e non devono esprimere analiticamente la forma del pensiero, ma devono riguardare le cose e la loro possibilità, realtà, necessità, è d'obbligo che esse si riferiscano all'esperienza possibile e alla sua unità sintetica, nella quale soltanto gli oggetti della conoscenza son dati»¹¹⁶.

Se ne può concludere che la *Wirklichkeit*, nel pensiero di Kant, combacia con l'*Existenz* o, addirittura, con il *Dasein*, inteso come ciò che è effettivamente presente e attualmente percepito, quindi opposto al *Nichtsein*, che è, viceversa, ciò che non viene attualmente percepito¹¹⁷. La *Wirklichkeit* è quindi connessa in modo strettissimo all'*Erfahrung*, in quanto «se non procediamo secondo le leggi della connessione empirica dei fenomeni, invano facciamo pompa di voler indovinare e ricercare l'esistenza di una cosa qualsiasi»¹¹⁸.

3.2 Modalità e filosofia trascendentale: necessità e contingenza

Il secondo problema modale, che Hegel sottolinea all'interno della concezione kantiana, riguarda la *necessità* (*Notwendigkeit*) e di riflesso la *contingenza* (*Zufälligkeit*). La trattazione della terza categoria modale, la necessità, rimane una semplice traccia all'interno dei *Postulati*, mentre quella della contingenza è, addirittura, assente¹¹⁹: la contingenza non figura tra le categorie modali vere e proprie ma, come avviene per la

la filosofia, Laterza, Bari 1970, p. 118. Nell'ottica dell'identità del reale e del possibile, oltre al riferimento kantiano, sembra centrale il richiamo alla dottrina aristotelica del *Nous*, come è stato sostenuto anche da K. DÜSING, *Politische Ethik bei Plato und Hegel*, in "Hegel Studien", 19, 1984, pp. 95-145, il quale, ciò nonostante, non si riferisce direttamente ai passaggi testuali sulla modalità.

¹¹⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 186; 185. Tr. it. modificata.

¹¹⁷ A questo proposito si vedano E. PACI, *Modalità coscienza empirica fondazione*, in "Il pensiero", XI, 1966, pp. 5-23 e B. GRÜNWALD, *Modalität und empirisches Denken*, Meiner, Hamburg 1986.

¹¹⁸ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 190; 189.

¹¹⁹ Kant si limita a definire la necessità (tema che riprende nella *Confutazione dell'idealismo*): «Ciò la cui connessione col reale è determinato secondo le condizioni universali dell'esperienza è (esiste) necessariamente» (*Ivi*, p. 186; 184).

categoria dell'impossibilità, ottiene la sua definizione per via inversa, figurando solamente come l'opposto della necessità¹²⁰.

La vera e propria trattazione di questa coppia modale non si trova, infatti, all'interno dell'*analitica trascendentale*, ma nella *dialettica trascendentale*. Nella *cosmologia trascendentale* Kant si serve della dicotomia tra necessario e contingente per fondare logicamente l'ultima antinomia della ragione: l'opposizione fra una tesi, che sostiene la presenza nel mondo di una causa o di un essere *assolutamente necessario* e l'antitesi, che promuove la posizione per cui il mondo non sarebbe regolato da alcuna necessità, ovvero si ridurrebbe ad un'*assoluta contingenza*¹²¹. Come noto, Kant sostiene che questa antinomia non può essere risolta, in quanto si tratta di una scelta tra due *idee della ragione*, per le quali manca ogni possibile conforto da parte dell'esperienza e, quindi, ogni possibile elemento di discriminare. *L'ultima antinomia presenta, dunque, una contrapposizione irrisolvibile tra la necessità e la contingenza.*

La realizzazione di una categoria come quella dell'*absolute Notwendigkeit* rimane per Kant indecidibile. La necessità, nella sua contrapposizione antinomica alla contingenza, sarebbe «l'effettualità, in quanto possa essere conosciuta *a priori*»¹²². Abbiamo già visto, però, che per Kant l'esistenza di una cosa non è il frutto di un giudizio analitico ma di una *positio absoluta*, che non può essere dedotta dal *Verstand*, al quale altrimenti dovrebbe essere concessa la capacità dell'intuizione intellettuale. L'esistenza di una cosa è confermata solo dal ricorso all'ambito fenomenico dell'*Erfahrung* e al ruolo decisivo della *Sinnlichkeit*. Dunque la necessità assoluta «è del tutto impossibile a conoscersi, sebbene noi ne comprendiamo la possibilità»¹²³: *ciò che dovrebbe essere assolutamente necessario è, in altri termini, solo possibile e ipotetico, in quanto sfugge ai limiti del fenomeno e rimanda ad una dimensione noumenica. La dialettica trascendentale, nella sua diramazione*

¹²⁰ Si rimanda a H. HOLZHEY – V. MUDROCH, *Historical Dictionary of Kant and Kantism*, Scarecrow Press, Lanham and London 2005, nel quale la *Zufälligkeit* viene definita come la negazione della necessità (p. 80, 84 e 106) o come ciò che non include l'esistenza nel suo concetto e nella sua possibilità logica.

¹²¹ Scrive Kant che tale antitesi «prende in considerazione la contingenza [*Zufälligkeit*] di tutto ciò che è determinato nella serie temporale» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* p. 319; 309). La contingenza viene definita come segue: «Contingente nel puro significato della categoria è ciò il cui opposto contraddittorio è possibile» (*Ivi*, p. 318; 308). Si veda I. KANT, *Reflexionen zur Metaphysik*, cit., p. 393, massima 4037, nella quale l'autore contrappone *absolute Notwendigkeit* e *absolute Zufälligkeit*. L'antinomia kantiana e la sua valenza modale è presente, prima di Kant, in C. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, cit., § 565: «Ora, per conoscere se gli eventi del mondo [*Welt*] sono contingenti [*zufällig*] o necessari [*nothwendig*], lasciateci indagare se il mondo sia in sé necessario o se sia da annoverare tra gli enti contingenti».

¹²² I. KANT, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, cit., p. 557; 109.

¹²³ *Ivi*, p. 557; 111.

cosmologica, non nega la categoria della *Notwendigkeit*, ma le conferisce statuto ipotetico¹²⁴.

Hegel puntualizzerà, a questo riguardo, come la filosofia kantiana non sia capace di pensare fino in fondo la categoria della *Notwendigkeit*. Quest'ultima, proprio perché non riesce a superare completamente la propria antitesi, si trova sempre limitata dalla contingenza. Nella prospettiva hegeliana, l'antinomia trascendentale si pone, infatti, come una forma di negatività assolutamente statica, incapace di dare vita al movimento della mediazione e della sintesi¹²⁵.

3.3 Considerazione finale

Al di là dei suoi fini decostruttivi, la critica hegeliana coglie un punto di fondamentale importanza all'interno dell'impianto concettuale kantiano, riconoscendo nella modalità un aspetto funzionale all'attuazione del criticismo, ovvero alla limitazione del trascendentale alla sfera fenomenica. A partire da queste segnalazioni critiche, Hegel progetta una serie di operazioni profondamente innovative: 1) rompere ogni legame tra la legge di non contraddizione e la dimensione modale, 2) ridefinire la *Wirklichkeit* in base alla sua intrinseca dimensione logica e razionale, 3) fondare la categoria dell'*absolute Notwendigkeit* e pensare fino in fondo la sua differenza strutturale, ovvero la *Zufälligkeit*.

4. La dialettica delle categorie modali: il capitolo sulla modalità (II)

Il primo aspetto da evidenziare, per quanto concerne l'esposizione hegeliana del tema modale nella *Wdl*, è sicuramente la centralità e la priorità acquisita dalla categoria della *Wirklichkeit* rispetto alle altre categorie della modalità. Come è stato sostenuto da diversi

¹²⁴ Lo stesso veniva espresso nell'unica concisa tematizzazione della necessità in sede di *Analitica trascendentale*, e precisamente nell'importante *Confutazione dell'idealismo*: «poiché nessuna esistenza degli oggetti dei sensi può esser conosciuta assolutamente ma solo relativamente a priori [...] così la necessità dell'esistenza non si potrà mai conoscere per concetti, ma sempre soltanto per il legame con ciò che è percepito secondo leggi universali dell'esperienza. Ora, non c'è esistenza che possa essere conosciuta come necessaria sotto la condizione di altri fenomeni dati, salvo l'esistenza degli effetti da cause date, secondo leggi causali» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 193-194; 192).

¹²⁵ Sulla critica hegeliana alle antinomie kantiane si vedano F. BOSIO, *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*, in "Il Pensiero", 1-3, 1964, pp. 39-104 e M. GUEROULT, *Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 38, 1931, pp. 413-439, che assume una prospettiva kantiana e critica la posizione di Hegel.

interpreti¹²⁶, la *Wirklichkeit* non è tanto una categoria modale tra le altre, ma la base logico-ontologica di ogni ulteriore specificazione modale. La dialettica della possibilità, della contingenza e della necessità, che Hegel definisce in tre tempi (“formale”, “reale”, “assoluta”), rappresenta una specifica configurazione della *Wirklichkeit*: dalla più fuorviante ed astratta alla più completa e decisiva. Prima di procedere nella descrizione di questi tre momenti, è perciò fondamentale precisare lo statuto speculativo dell’*effettualità* come piattaforma dell’intera dottrina modale hegeliana e come perno della metamorfosi delle categorie trascendentali della *Modalität*.

L’esito del discorso kantiano sulla modalità è, difatti, la negazione di ogni reciprocità tra l’effettuale e il razionale o, ancora, l’impossibilità di ogni sintesi speculativa tra l’*esistenza ontologica* degli oggetti esterni e la *possibilità logica* del pensiero: come nell’esempio dei cento talleri, dall’idea di qualcosa non è possibile dedurre analiticamente la sua realtà. *La riscrittura hegeliana della dottrina modale si propone, dunque, l’eliminazione del divieto kantiano di pensare l’identità speculativa dell’effettuale e del razionale, senza per questo retrocedere al di qua della svolta filosofica imposta dal criticismo: l’accordo dell’elemento logico e di quello ontologico, propugnato dalla Wdl, non coincide con una deduzione razionalistica del reale a partire dal concetto.* Nelle maglie della logica speculativa, non c’è alcuna affermazione panlogista, alcuna trasformazione alchimistica del pensiero in realtà. L’unica oggettività che concerne il pensiero è il risultato della dinamica dialettica che forma il *Begriff*, in quanto quest’ultimo non coincide mai con una vuota forma contrapposta ai suoi contenuti o, ancora, con una semplice possibilità formale priva di realtà. Il concetto esiste, solamente, quando la sua universalità astratta, ovvero la sua possibilità, si particularizza e si realizza attraverso i suoi contenuti, producendo la propria effettualità singolare: in questo modo il concetto non è mai un’astrazione, un mero contenuto psicologico, ma è un processo che produce effetti concreti e l’effettualità non coincide mai con la realtà esterna dei dati e delle cose, ma è il prodotto dell’attività produttiva della *Vernunft*.

Secondo Hegel, l’opposizione kantiana tra *possibilità* e *realtà*, che rispecchia quella tra forma e contenuto, si basa su una duplice riduzione concettuale: quella del *Begriff*

¹²⁶ Longuenesse sostiene che l’originalità di Hegel è quella di «fare dell’effettuale il perno dell’intera riflessione modale», e di considerare erroneo assegnare centralità al «possibile, perché esso non è mai il primo per il pensiero» (B. LONGUENESSE, *Hegel et la Critique de la Métaphysique*, Vrin, Paris 1981, p. 155; tr. it. nostra). Si veda anche L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell’essere*, cit., p. 386. Questa tesi emergeva già in G. LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1971; tr. it. a cura di A. Scarponi, *Per l’ontologia dell’essere sociale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1976 (sezione intitolata: *Falsa e vera ontologia di Hegel*).

all'attività formalistica del *Verstand* e quella della *Wirklichkeit* alla realtà empirica del *Dasein*. Hegel può, dunque, concludere che non è di questo concetto intellettuale che si può affermare l'effettualità, né è di questa realtà che si può rilevare la caratura razionale. Sostenere la reciprocità della dimensione modale della *Wirklichkeit* e di quella logico-teoretica del *Begriff* o dell'*Idee*, significa mettere fine a questa duplice riduzione. Da una parte il Concetto hegeliano è sempre e solo il Concetto di ragione (*Vernunft*), la perfetta unità della forma e del contenuto; dall'altra l'effettualità non si riduce mai alla dimensione dell'esistente¹²⁷.

Di nuovo, come vedremo nel prossimo sottoparagrafo (4.1), la piena comprensione del processo logico-ontologico che fonda la reciprocità del possibile e dell'effettuale, del logico e dell'ontologico, dipende dalla struttura teoretica che distingue la *logica hegeliana* e la *logica trascendentale*: la riflessione speculativa come realizzazione della negatività, e quindi della stessa contraddizione, relegata da Kant all'esterno del terreno della modalità. Le categorie modali non sono principi statici, la cui definizione è guadagnata fin dall'inizio, ma vere e proprie relazioni modali, collegate in modo immediato al meccanismo teoretico della negatività.

Questi nuclei teorici costituiscono la base dell'esposizione hegeliana della modalità e della sua scansione in tre momenti successivi, nei quali la dimensione modale sarà approfondita a partire dal suo grado più astratto per giungere al più concreto. I primi due tasselli di questo percorso mirano alla trasformazione dei principali problemi riscontrati nella concezione tradizionale e kantiana della modalità: la definizione deficitaria dell'effettualità e della possibilità e l'incapacità di pensare il rapporto tra necessità e contingenza. Solo l'ultima presentazione del tema modale racchiuderà la concezione dialettica della modalità nella sua forma più completa. In questo modo Hegel riarticola la tavola delle categorie modali, ridefinendo le singole categorie della possibilità, dell'effettualità e della necessità, e conferendo peso e centralità alla contingenza. Quest'ultima, pur non essendo definita come una categoria a tutti gli effetti, diviene uno dei temi modali più importanti dell'intera sezione¹²⁸. Divideremo, perciò, il paragrafo in tre sottoparagrafi, dedicati rispettivamente

¹²⁷ Si veda *Enz D*, § 52 Ag. Sul nesso tra reale e pensiero si veda A. NUZZO, *Vernunft und Verstand – Zu Hegels Theorie des Denkens*, in H. F. FULDA – R.-P. HORSTMANN (a cura di), *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel Kongress 1993*, Klett-Cotta, Stuttgart 1994, pp. 261-285. Su *Verstand* e *Vernunft* in Hegel e nel contesto della filosofia classica tedesca si veda E. CAFAGNA, *Ragione*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 113-142.

¹²⁸ Per un'analisi puntuale si veda G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel*, cit., parte III: rispetto a tale lavoro la nostra interpretazione insiste di più sul valore della contingenza e decentra quello della possibilità. Non condividiamo, invece, l'assunto di base del testo di J. F. HOFFMEYER, *The Advent of Freedom: The Presence of Future in Hegel's Logic*, Associated University Press, Cranbury 1994, il quale

alla *modalità “formale”* (4.1), alla *modalità “reale”* (4.2) e alla *modalità “assoluta”*¹²⁹ (4.3), dei quali non intendiamo ricostruire l’interezza dei passaggi, ma cogliere le strutture speculative di base.

4.1 *Modalità “formale”: il dominio della possibilità*

Il primo affondo hegeliano riguarda la concezione formale della modalità, così come si afferma all’interno della tradizione dell’illuminismo tedesco (Wolff, Lambert, Baumgarten)¹³⁰ e giunge, opportunamente modificata, fino allo stesso Kant. Questa concezione si basa sulla distinzione tra il lato formale delle categorie ed il lato dei contenuti esterni, che dovrebbero essere sussunti all’interno di queste ultime: abbiamo, dunque, un’opposizione tra *possibilità logica* ed *effettualità*, tra pensiero ed essere¹³¹.

La teoria formale della modalità non riconosce il carattere fondamentale dell’effettualità e si origina intorno alla definizione della *possibilità (Möglichkeit)*, cui conferisce una priorità logica e fondativa nei confronti delle altre dimensioni modali: la *Wirklichkeit* viene ad essere il prodotto dell’affermazione del regime logico del possibile. Quest’ultimo viene, quindi, definito nel modo più tradizionale, secondo i dettami della tradizione scolastico-razionalista: «*tutto ciò che non si contraddice è possibile*»¹³², mentre quanto genera contraddizioni è impossibile (*Unmöglich*).

Il ruolo centrale della possibilità viene suggellato da Hegel attraverso la sintetica formula «*Was wirklich ist, ist möglich*»¹³³, che costituisce il filo conduttore dell’intero paragrafo. Tale proposizione non si limita a riproporre la classica posizione per cui ciò che è

afferma la centralità della possibilità come principio che non viene esaurito completamente dall’effettuale, sulla base dell’identificazione di tale dimensione modale con quella temporale del futuro, che eccederebbe sempre quella del presente, imponendosi come il cuore della dialettica.

¹²⁹ Si noti come l’aggettivo “assoluta” costituisca un richiamo al capitolo precedente e alla definizione dell’assoluto come movimento dialettico, retto dalla *Manifestation*, ovvero dal riconoscimento del finito e della contingenza.

¹³⁰ Va qui segnalata l’importanza storico-filosofica che Hegel assegna a Wolff. Quest’ultima, secondo il filosofo di Stoccarda, non andrebbe ricercata nel contenuto della filosofia wolffiana, che riproduce quasi completamente quanto sostenuto da Leibniz, ed in ambito modale porta ad un’affermazione della priorità della possibilità, ma nel metodo. Hegel puntualizza, con finalità critiche, che Wolff realizzerebbe una delle forme più estreme di *filosofia dell’intelletto* e di estensione del metodo geometrico, fornendo una trattazione completa ma formale dei principali temi della metafisica. Si veda anche VGP, III, pp. 256-263; 3/II, 206-214.

¹³¹ Su questi punti si veda V. VITIELLO, *Möglichkeit und Wirklichkeit in der Kantischen und Hegelschen Logik*, in D. HENRICH (a cura di), *Kant oder Hegel*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, pp. 250-266, che rimanda però alla *logica soggettiva*. Alcune aperture tematiche su possibilità ed effettualità si trovano nel saggio di J. BROCKMEIER, *Möglichkeit und Wirklichkeit in Hegels Entwicklungstheorie des ‘reines Denkens’*, in H. KIMMERLE (a cura di), *Dialektik heute*, Germinal, Bochum 1983, pp. 7-42.

¹³² *Wdl II*, p. 382; 612.

¹³³ *Ivi*, p. 381; 611: «ciò che è effettuale, è possibile».

effettuale deve essere, di conseguenza, anche possibile, ma dice qualcosa di ben più radicale e critico nei confronti della logica tradizionale: la *Wirklichkeit* si riduce a *Möglichkeit*, è «soltanto possibilità»¹³⁴, ovvero rimane qualcosa di meramente potenziale, privo di ogni attuazione. Proprio per questo, Hegel parla di un'effettualità formale (*formelle Wirklichkeit*), «immediata» ed «irriflessa»¹³⁵, la cui unica proprietà è la corrispondenza alla legge di non contraddizione, ovvero l'assenza del movimento logico della negatività: intesa in questo modo, l'effettualità «non è altro che un essere o un'esistenza in generale»¹³⁶. La teoria formale della modalità rappresenta, dunque, un passo indietro nell'argomentazione della *Wdl* e può valere, al massimo, nell'ambito della *logica dell'essere*.

Ora, Hegel non può accettare una definizione dell'effettuale come non-contraddittorio, in quanto l'eliminazione del movimento logico della contraddizione e della negatività dal reale significherebbe privare quest'ultimo della sua forza dinamica, facendone così un inerte sostrato sostanziale, un semplice *Dasein*¹³⁷. Il filosofo sintetizza questo ragionamento, riconoscendo che nella teoria formale della modalità la formula «A è possibile, equivale ad A è A»¹³⁸, ovvero all'affermazione del principio d'identità (A=A) come legge del reale. Opponendosi a questa posizione logica, Hegel attacca uno dei nodi tematici più classici all'interno della filosofia occidentale: *l'equivalenza tra la categoria della possibilità ed il principio di non contraddizione*¹³⁹.

Partendo da questi assunti, Hegel dimostra che la possibilità formale è una categoria indeterminata e contrapposta ad ogni attuazione concreta: ogni processo di attuazione coincide, infatti, con la determinazione del possibile ed ogni determinazione, come insegna il principio spinoziano dell'*omnis determinatio negatio est*, ormai assunto tra gli strumenti teoretici della *Wdl*, consiste nella negazione di tutto ciò che essa non è. Qualcosa che è privo della forza discriminante della negazione, e che non dipende intrinsecamente da ciò

¹³⁴ *Ivi*, p. 383; 613. In *Enz C*, § 144, Hegel sostiene, infatti, che l'effettualità è «soltanto possibile».

¹³⁵ *Ivi*, p. 381; 611.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Su questi punti si vedano i classici lavori di S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978, particolarmente interessato al confronto con la filosofia trascendentale, e di F. CHIEREGHIN, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in E. BERTI (a cura di), *Il problema della contraddizione. Atti del convegno di Padova (26-27 Maggio 1980)*, in "Verifiche", 10, 1-3, 1981, pp. 257-270. Si rimanda anche alle interessanti riflessioni di F. PERELDA, *Hegel e il divenire. Ontologia e logica della contraddizione*, Cleup, Padova 2007 e di P. BETTINESCHI, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

¹³⁸ *Wdl II*, p. 382; 612.

¹³⁹ Questo tema, come vedremo, sarà al centro della ripresa del problema modale nell'ambito della *Rph*, ed in particolare della sua definizione della libertà astratta (si veda cap. 2, par. 4).

che gli è altro, è allo stesso tempo qualcosa di indeterminato ed astratto: la vuota forma o «la molteplicità illimitata [*die grenzenlose Mannichfaltigkeit*]»¹⁴⁰ di tutto ciò che è pensabile, senza contraddizione.

Hegel ritiene, dunque, che il *possibile* possa realizzarsi concretamente ed essere *effettuale* solo tramite un processo di determinazione e di negazione della sua astratta identità. Ogni possibile si definisce attraverso la negazione o l'opposizione al suo contrario. Il concetto stesso di *possibile* si definisce come l'opposto del concetto di *impossibile*. In questo modo, però, l'affermazione del possibile implica, nella sua stessa struttura interna, un costante riferimento al suo contrario. Ciò che chiamiamo possibile non è, perciò, l'eliminazione dell'impossibile, ma la sua continua implicazione o la sua insuperabilità.

Il possibile e l'impossibile non possono essere intesi come due elementi indipendenti e statici nella loro differenza, ma devono essere compresi come momenti di un unico processo, nel quale essi con-crescono, esponendosi alla massima alterità: «nel possibile A è contenuto anche il possibile non A»¹⁴¹. In altri termini, la possibilità non previene la contraddizione ma nasce dalla contraddizione (*Widerspruch*): ogni possibile «ha in lui la negazione»¹⁴², in quanto si nega nella sua identità e si scopre connesso inestricabilmente al suo altro. Hegel può, dunque, sostenere che «in generale la diversità indifferente passa nell'opposizione. Ma l'opposizione è la contraddizione. Quindi tutto è anche contraddittorio, e per tanto impossibile»¹⁴³.

La strategia del filosofo è quella di sostenere che la possibilità non viene negata per il fatto di essere intrinsecamente legata alla contraddizione: quest'ultima è, anzi, l'unica forma tramite cui avviene la determinazione di una cosa o di un concetto. Ne segue che non esiste condizione di possibilità più importante della contraddizione stessa. Per di più, l'impossibile non coincide più con ciò che è impensabile, ma partecipa alla stessa determinazione della possibilità.

In questo modo, la *Möglichkeit* non è più una forma astratta, priva di determinazione, ma si concretizza, divenendo funzionale al dispiegamento della *Wirklichkeit*: la dinamica della contraddizione combina la dimensione logica e quella ontologica, la possibilità ed il reale. Il possibile è sempre connesso all'effettuale e si realizza, nella sua natura logica, solo

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ivi*, p. 383; 613.

¹⁴² *Ivi*, p. 382; 612.

¹⁴³ *Ibid.* Si veda *Ivi*, p. 383; 613: «la possibilità è quindi in lei stessa anche la contraddizione, ossia è l'impossibilità». La stessa tesi è confermata in *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, a cura di G. Nicolini, Meiner, Hamburg 1970, p. 135. Nelle VL la possibilità formale: «è solo l'astrazione [*Abstraktion*] del rapporto [*der Beziehung*] a sé; ciò che è concreto, è opposto [*entgegengesetzt*] in se stesso, cosicché ogni contraddizione, impossibilità [*Unmöglichkeit*], è tuttavia anche possibile [*mögliches*]» (*Ivi*, p. 160).

quando la sua stessa possibilità si effettua concretamente. Secondo lo schema fondativo della logica hegeliana, non è il possibile a fondare l'effettuale, ovvero non è ciò che viene prima a porre le basi per ciò che segue. Il vero movimento fondativo procede da ciò che viene dopo verso ciò che lo precede, dalla piena effettuazione della possibilità alla definizione stessa della categoria della possibilità. Se non fosse così, la possibilità rischierebbe di non attuarsi, di rimanere solo potenziale: la possibilità coinciderebbe con l'impossibilità della sua realizzazione. *Tale attuazione diviene, allora, la vera condizione di possibilità della stessa possibilità.*

Di contro, nella concezione formale della modalità, la possibilità rimane un'astrazione, che non si traduce in effettualità ed, anzi, eccede quest'ultima: la possibilità rappresenta sempre un "di più" (*Mehr*) rispetto all'effettualità, qualcosa che può effettuarsi ma che non si è ancora completamente spiegato o, con le parole di Hegel, un «dover essere [*Sollen*]»¹⁴⁴.

Quest'insieme di precisazioni conduce il filosofo ad un'ulteriore annotazione: dato che la possibilità si configura come nucleo o essenza formale, essa ripropone una chiara opposizione dualistica tra interno (ciò che è possibile) ed esterno (il reale)¹⁴⁵. Di conseguenza, anche la *Wirklichkeit* finisce per essere una categoria astratta, una semplice «effettualità immediata [*unmittelbare Wirklichkeit*]»¹⁴⁶, segnata dal dualismo.

In estrema sintesi, dire che *tutto ciò che è reale è possibile* significa sostenere che il reale può essere effettuale ma che ancora non si è effettuato. Ora, da questa indeterminatezza interna segue che, nella sua esistenza esterna, la *Wirklichkeit* sia sottoposta alla più assoluta *casualità* ed *indecidibilità*: essa può essere o non essere, senza che nulla ci permetta di stabilirlo in modo certo e necessario. La definizione formale della possibilità conduce, dunque, ad un'ulteriore riflessione modale. Nel suo lato esterno la *Wirklichkeit* è retta dalla dimensione modale della *Zufälligkeit*, che viene definita, secondo i canoni della tradizione scolastico-razionalista, come *ciò il cui contrario è possibile*: l'effettualità formale è ciò che può essere o non essere, ovvero ciò che implica la possibilità della sua stessa negazione¹⁴⁷. Abbiamo così la prima presentazione del tema-problema della *Zufälligkeit*, che deriva e dipende dalla definizione formale della possibilità: scrive, infatti, Hegel che «questa unità della possibilità e dell'effettualità è la contingenza

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 383; 613.

¹⁴⁵ L'effettualità viene interpretata sotto la luce della possibilità come «soltanto possibile», unità immediata dell'esterno e dell'interno che finisce per essere «esterno *inessenziale*» e «soltanto interno» (*Enz C*, § 144).

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 383; 614.

¹⁴⁷ In *VL*, infatti, incontriamo questa definizione: «Il contingente [*das Zufälliges*] può essere o altrettanto non essere [*kann sein oder auch nicht*]» (*Ivi*, p. 160).

[Zufälligkeit]»¹⁴⁸. Dato che la possibilità formale riguarda solo l'interno del reale, colto qui nella sua immediatezza, l'esistenza esterna di quest'ultimo risulta soggetta alla massima casualità. In altre parole, la contingenza non è una categoria autonoma ma una sorta di oscillazione modale, di dimensione intermedia tra la possibilità e l'effettualità.

La concezione formale dell'effettualità definisce quest'ultima come possibile nel suo lato interno, e come contingente per quanto concerne quello esterno. La contingenza, a sua volta, assomma una serie di tratti distintivi piuttosto tradizionali: l'esteriorità, l'immediatezza, il legame con la possibilità, l'alterità rispetto alla dimensione razionale¹⁴⁹. La *Zufälligkeit*, infatti, è qualcosa di difficilmente simbolizzabile, una sorta di punto cieco della modalità, che si afferma come l'opposto e la negazione della *necessità*: la *necessità formale*, cui l'autore dedica solo alcune scarse annotazioni, è sempre limitata dall'estrinsecità della contingenza.

Secondo la lettura che intendiamo sostenere in questa sede, abbiamo due presentazioni del tema della *Zufälligkeit*, tanto nella *Wdl* quanto nella *Rph*: la prima è quella "astratta", che rappresenta la visione tradizionale e più povera della contingenza, mentre la seconda è quella che emergerà nella definizione dialettica della modalità, come campo di manifestazione della stessa *necessità assoluta*. Le note critiche hegeliane alla contingenza, fin troppo sfruttate dagli interpreti del sistema come dominio ferreo della necessità, si rivolgono dunque a questa prima forma di contingenza, identificandola completamente con l'idea hegeliana della *Zufälligkeit*. Contro tali letture, si tratterà invece di mostrare come il superamento hegeliano della concezione astratta della contingenza non miri alla totale espulsione di questa dimensione modale dalle maglie del sistema. L'eliminazione di questo primo tipo di contingenza produce, anzi, le condizioni perché sia possibile pensare, in modo più critico e coerente, il problema della *Zufälligkeit* e della sua relazione con la dinamica della riflessione e dello stesso Concetto.

In una serie di aggiunte all'*Enciclopedia* berlinese (§§ 144-146), Hegel vede nel primo tipo di contingenza la base logica dell'arbitrio (*Willkür*), ovvero di una forma unilaterale ed astratta di libertà. Se è vero, come abbiamo già sottolineato, che la finalità della discussione hegeliana della modalità è la definizione del concetto di libertà effettuale, l'esito di questo primo affondo non può che essere fallimentare: al posto di guidarci alla libertà effettuale esso ci ha condotti ad suo simulacro, l'arbitrio, l'affermazione unilaterale

¹⁴⁸ *Wdl II*, p. 383; 614.

¹⁴⁹ Si vedano in proposito gli appunti anonimi relativi alle lezioni di logica del 1818 (*Unveröffentlichte Diktate aus einer Enzyklopädie-Vorlesung Hegels*, a cura di F. Nicolin, in "Hegel Studien", V, 1969, pp. 9-30, qui p. 25).

della volontà contingente del singolo individuo. Di contro, la categoria dialettica della contingenza costituirà, grazie al suo legame inscindibile con la necessità, una delle basi logiche dell'Idea della libertà.

4.2 Modalità “reale”: l'opposizione di necessità e contingenza

La concezione “reale” della modalità si apre, assegnando nuovamente un ruolo prioritario alla categoria della *Möglichkeit*: aspetto che costituisce, nella prospettiva hegeliana, un chiaro segnale del carattere intellettualistico di una data teoria modale. A differenza di quanto avveniva nel caso della modalità formale, la *possibilità reale* non equivale più ad una categoria indeterminata retta dalla legge di non contraddizione. Tale categoria, qui strettamente associata alla contingenza (di cui sarebbe il lato interno), non è più una forma generica e vuota, ma si identifica con le *condizioni reali* di possibilità, soddisfatte le quali, una cosa ottiene il requisito dell'effettualità¹⁵⁰: la possibilità è l'insieme delle condizioni e delle circostanze, la cui presenza garantisce *necessariamente* l'effettualità di una cosa. Hegel nota, allora, che la possibilità reale si identifica implicitamente con la necessità: «la possibilità reale [*reale Möglichkeit*] e la necessità [*Notwendigkeit*] differiscono solo apparentemente. Quest'ultima è un'identità la quale, non che divenire, è già presupposta e sta a fondamento. La necessità reale [*reale Nothwendigkeit*] è quindi una relazione piena di contenuto, poiché il contenuto è quella identità in sé che è indifferente rispetto alle differenze di forma»¹⁵¹.

L'opposizione tra le due sfere che bipartivano la modalità formale, necessità/effettualità e possibilità/contingenza, sembra tolta. L'incontro del necessario e del possibile, che dovrebbe preconizzare quello tra necessità e libertà effettuale, non riesce però a realizzarsi pienamente su questo piano. La circolarità del necessario e del possibile presenta un'aporia insuperabile: la possibilità reale come condizione che permette ad una cosa di divenire effettuale, rimane pur sempre una sorta di *presupposto* e di *condizione esterna*, che non dipende dalla necessità dell'effettuale. Tale condizione è qualcosa di *contingente*, che

¹⁵⁰ Spiega Hegel: «La possibilità formale [*formelle Möglichkeit*] è la riflessione in sé solo come l'astratta identità che qualcosa in sé non si contraddica. Ma in quanto ci si fa ad indagare le determinazioni, le circostanze, le condizioni di una cosa, per conoscer di costì la sua possibilità, non ci si ferma più alla possibilità formale di essa, ma se ne considera la possibilità reale [*reale Möglichkeit*]» (*Wdl II*, p. 386; 617). Si veda C.-E. de SAINT-GERMAIN, *Raison et système chez Hegel. De la Phénoménologie de l'Esprit à l'Encyclopédie de Sciences Philosophiques*, pref. di B. Bourgeois, L'Harmattan, Paris 2004, pp. 334-348, che conferma la centralità del confronto con i *Postulati del pensiero empirico*.

¹⁵¹ *Wdl II*, p. 388; 619. Si veda A. PÉREZ QUINTANA, *Posibilidad según condiciones y necesidad en la lógica de Hegel*, in “Anales del seminario de metafísica”, XVI, 1981, pp. 119-136.

sfugge e si contrappone alla *necessità*. Quest'ultima viene così relativizzata nel suo carattere incondizionato, perde cioè il suo statuto necessario e diviene una *necessità contingente*, che non dipende da se stessa ma dalle condizioni contingenti cui è connessa: il «necessario [*Nothwendige*] è perciò una certa effettualità limitata che a cagione di questa limitatezza è anche sotto un altro rispetto un che di semplicemente contingente [*Zufälliges*]»¹⁵².

Rispetto alla necessità reale, la contingenza figura come un presupposto esterno, una forma di negazione e di condizionamento in cui la necessità sembra perdersi, al posto di realizzare l'importante movimento del *ritorno in sé*: è quindi in gioco la dimensione della *riflessione*, che si ferma qui alla sua forma estrinseca, rievocando le note critiche rivolte alla filosofia kantiana e alla sua negazione della categoria dell'*absolute Notwendigkeit*. Nella dottrina "reale" della modalità, Hegel affronta, infatti, il tema, caro alla *dialettica trascendentale* kantiana, dell'antinomia tra necessità e contingenza, mostrandone il punto debole nella cattiva comprensione del meccanismo riflessivo, da cui quest'ultima dipende: secondo tale comprensione, il rapporto modale tra le categorie della *Notwendigkeit* e della *Zufälligkeit* assumerebbe le sembianze di una semplice opposizione intellettualistica tra due elementi statici, che si presuppongono indipendenti l'uno dall'altro. Ora, però, questa stessa opposizione rivela all'analisi speculativa della *Wdl* il suo limite e presenta, al suo interno, gli elementi che condurranno al suo complessivo rovesciamento: per dare vita a questo rovesciamento, Hegel utilizza la stessa logica della contraddizione, emersa nel ragionamento sulla possibilità ed ormai ampiamente esplicitato.

Necessità e *contingenza* si definiscono, infatti, in base alla loro opposizione, ovvero si definiscono come opposti. Ognuna di queste categorie implica, nella sua definizione, il riferimento al proprio opposto: la necessità è il contrario della contingenza, e viceversa. In questo modo, la *necessità non supera la contingenza*, ma la pone ogni volta come la propria antitesi. Ne scaturisce la seguente situazione: ciò che viene chiamato necessità è in realtà la continua riproposizione del contingente, ed è perciò una *necessità solo contingente*, mentre, di contro, ciò che dovrebbe essere contingente, data la sua insuperabilità, si scopre essere ciò che vi è di *veramente necessario*.

Ognuno dei termini che compone l'opposizione, necessità e contingenza, si nega in se stesso e si riconosce uguale al suo altro, a ciò che gli sarebbe dovuto rimanere del tutto alieno. La necessità si riduce a una realizzazione contingente e la contingenza, in quanto insuperabile, si fa essa stessa necessità: entrambi i termini sono attraversati dalla

¹⁵² *Wdl II*, p. 389; 620.

contraddizione, si negano nella propria vuota identità iniziale, e si connettono con il loro altro. La fissità della tesi e dell'antitesi che compongono l'antinomia kantiana viene, così, fluidificata dalla forza teoretica della *Vernunft* e le categorie della *Notwendigkeit* e della *Zufälligkeit* si scoprono inscindibilmente connesse: ciascuna di esse non esiste prima della sua relazione con l'altra e si forma solo in base a tale legame.

La prospettiva speculativa, elaborata nella logica hegeliana, propone dunque un'inedita *Vermittlung* tra *necessità* e *contingenza*, che conduce alla piena realizzazione di entrambe e al superamento della forma stessa dell'opposizione: «la determinatezza della necessità [*Nothwendigkeit*] consiste in ciò ch'essa ha in lei la sua negazione [*Negation*], la contingenza [*Zufälligkeit*]»¹⁵³. Possiamo registrare a questo proposito la forte innovazione che Hegel imprime nella sua definizione della necessità e della contingenza rispetto alla loro definizione tradizionale: se per quest'ultima, la necessità è ciò il cui contrario è impossibile, per il filosofo di Stoccarda la necessità implica la costante effettualità del suo contrario, ovvero della contingenza. Senza questo cambiamento, nota Hegel, la necessità non coglierebbe la contingenza come una sua condizione strutturale di manifestazione o, come sintetizza il filosofo a proposito della modalità reale, «la necessità non si è ancora determinata [*bestimmt*] da se stessa alla contingenza»¹⁵⁴.

4.3 Modalità “assoluta”: la necessità della contingenza

Al termine di questa complicata e minuziosa elaborazione, Hegel pone le basi della dinamica speculativa, che verrà ripresa e fondata dalla *logica soggettiva* e che costituirà la dimensione modale del Concetto stesso: grazie alla natura della *Manifestation*, Hegel riconosce che la *necessità assoluta* (*absolute Notwendigkeit*) può realizzarsi solo cessando di opporsi in modo rigido ed intellettualistico alla *contingenza*. Se la necessità espelle da sé la contingenza, ovvero la sua differenza immanente, diviene una categoria inerte ed incapace di superare il suo altro, ovvero diviene la tesi di una statica antinomia: la necessità, per dirsi veramente incondizionata, non deve opporsi al suo altro, che si struttura altrimenti come una condizione esterna e vincolante, ma mediarsi con esso, facendone il suo stesso ambito di concretizzazione. Ogni affermazione unilaterale della *necessità* produce, come in una sorta di principio dialettico di azione e reazione, una spinta del tutto contraria che giunge ad affermare il dominio esclusivo della *contingenza*. L'esclusione

¹⁵³ *Ivi*, p. 389; 621.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 389; 620.

della differenza, invece di rafforzare la categoria della *necessità*, la sottopone alla più astratta ed insuperabile *casualità*.

Nelle *Vorlesungen über Logik*¹⁵⁵ del 1831 questa posizione è ricondotta all'esempio plastico del *destino*, della necessità del fato dei tragici greci. La necessità è detta *cieca* come il destino (*Schicksal*), incapace cioè di vedere nella contingenza la sua negazione immanente, di comprendere le condizioni che la rendono possibile come qualcosa che appartiene al suo stesso processo formativo¹⁵⁶: queste ultime rimangono indeducibili, perciò estranee e contrapposte al movimento formativo della necessità. L'esempio di Edipo, che Hegel utilizza nelle lezioni, è qui centrale: la cieca necessità è il destino, la catena di eventi che l'eroe tragico non conosce e che porta dritta al suo accecamento. Il richiamo alla mitologia sofoclea, ed ancor prima al tema omerico ed esiodeo dell'*Ananke* (la *Necessitas* latina) come forza che obbliga l'agire umano, senza essere del tutto conoscibile, indica e rimarca l'opposizione tra la *necessità cieca* e la *libera necessitas*, i due estremi della trattazione hegeliana della *Notwendigkeit*: l'agire condizionato (non libero) dipende da questo *non sapere* che impedisce di comprendere l'identità speculativa tra necessità e libertà, in quanto anzitutto non riesce a cogliere il legame dialettico tra necessità e contingenza.

Di contro, secondo la logica espressa dal meccanismo della *Manifestation*, ciò che è contingente non è un ostacolo rispetto al dispiegamento della necessità, ma è un suo momento ideale (*ideel*) di manifestazione e dunque di realizzazione concreta. Nel

¹⁵⁵ Si vedano VL, pp. 164-166 (dove si utilizza anche il termine "*Fatum*") e *Enz D*, § 147 Ag. L'equiparazione tra la categoria modale della necessità (intellettualistica) e il tema del destino, entrambi definiti come "ciechi", è un portato classico, che Hegel richiama a partire dai suoi studi giovanili e che assume centralità già nei primi lavori sulla religione. Su questo si veda R. RACINARO, *Realtà e conciliazione in Hegel. Dagli scritti teologici alla filosofia della storia*, De Donato, Bari 1975, pp. 137-171. Si potrebbe, addirittura, rintracciare l'origine di questa tematica nel 1787, nel periodo di Stoccarda (*Der Junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen (1785-1788)*, a cura di F. Nicolini, Marbacher, Stuttgart 1970, p. 71-75). Nel periodo di Jena la tematica viene profondamente riletta in termini filosofici. In *Ph*, Hegel scrive: «la necessità [*Nothwendigkeit*], il destino [*Schicksal*] ecc. sono appunto un alcunché di cui non si sa dire *che cosa* operi, quali siano le sue leggi determinate e quale il suo contenuto positivo» (*Ph*, p. 200; vol. I, 304). Il tema ha una forte rilevanza filosofico-storica, che indagheremo nel secondo capitolo, par. 2, a cui rimandiamo per ogni approfondimento. Un'ulteriore tematizzazione si trova in *VR II* (pp. 46-58; 64-74 - *Manuskript*), dove Hegel mostra, a proposito della religione greca, come la categoria della *necessità cieca* contenga in sé un altro riferimento alla tradizione della mitologia classica: la dialettica tra la necessità della *Nemesi* (della giustizia e della vendetta) e gli dèi, i quali sono sovrastati dalla prima e finiscono per essere qualcosa di contingente. La necessità si afferma come una forza dominante, capace di segnare il destino storico di un popolo. Un interessante approfondimento di questi passaggi è stato proposto da M. MONALDI, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000, pp. 72-108.

¹⁵⁶ In *Wdl II*, p. 392; 624, Hegel parla della contingenza come del «tramonto cieco [*blinder Untergang*] nell'esser altro».

superamento della logica antinomica della *necessità reale*, la *necessità assoluta* introduce, secondo Hegel, la struttura della riflessione speculativa, per cui si nega nella contingenza e si riprende in se stessa: «La necessità assoluta [*absolute Notwendigkeit*] è dunque la verità in cui rientrano l'effettualità [*Wirklichkeit*] e la possibilità [*Möglichkeit*] in generale, così come la necessità formale e la necessità reale. – Essa è, come si è mostrato, l'essere che nella negazione sua, nell'essenza, si riferisce a sé»¹⁵⁷. Al contempo, però, Hegel deve notare come questa struttura, nelle maglie della *necessità assoluta*, rimanga bloccata o sospesa, incapace di attuare completamente il proprio processo riflessivo: la *Manifestation*, cui conduce l'esigenza di superare l'opposizione intellettualistica della *necessità reale*, non è ancora realizzata ed agisce in modo solo implicito.

L'*absolute Notwendigkeit* costituisce il punto di saldatura tra essenza ed essere, riflessione in sé ed immediatezza esteriore, ma tutto ciò non assume ancora la forma dell'identità speculativa e si configura, piuttosto, come la somma di due principi connessi ma indipendenti tra loro: la mediazione tra necessità e contingenza risulta ancora imperfetta. Si tratta dunque di superare la condizionatezza che caratterizzava la *reale Notwendigkeit* e che era causata dall'opposizione frontale tra necessità e contingenza, creando un nesso costitutivo tra queste due dimensioni modali. La *Zufälligkeit* deve essere colta come il momento di concretizzazione dell'*absolute Notwendigkeit*, la quale viene ad esistere per suo tramite. Ora, però, a quest'altezza, la struttura logica della *Manifestation* non si dimostra ancora perfettamente attiva: la contingenza non è compresa come aspetto intrinseco e necessario alla realizzazione della stessa necessità, come momento *ideale* di un processo di riflessione speculativa. In questo paragrafo, ancora segnato dal costante sdoppiamento che contrassegna la *logica dell'essenza*, il fatto che la mediazione operata dalla *necessità assoluta* si concretizzi tramite l'immediatezza della contingenza, conduce ad una cattiva comprensione della *Manifestation*: l'immediatezza e la contingenza, tramite cui la necessità si realizza, non vengono intese come parti del movimento costitutivo di quest'ultima, ma come momenti autonomi ed eccedenti. L'esito di tale processo sembra essere, di nuovo, l'eccedenza della *Zufälligkeit* rispetto alla *Notwendigkeit*. Se, infatti, il movimento della necessità si realizza tramite la contingenza e quest'ultima non viene compresa come momento ideale della manifestazione della prima, ne segue un imprevedibile rovesciamento concettuale: la necessità, per realizzarsi, diviene contingenza e la mediazione, compiendosi, dà vita all'immediatezza.

¹⁵⁷ *Wdl II*, p. 391; 623. In *VL*, già prima di giungere alla definizione ultimativa della necessità, si puntualizza che «la necessità contiene la contraddizione» (*Ivi*, p. 161).

La *necessità assoluta*, da una parte permette di porre le basi per la corretta comprensione della dialettica modale, ma dall'altra non realizza fino in fondo la struttura logica della riflessione. Questa complessità emerge quando Hegel elabora la definizione principale di tale categoria: la *necessità assoluta* «è soltanto perché è [*ist nur, weil es ist*]; non ha nessun'altra condizione né ragion d'essere»¹⁵⁸. Ciò che è necessario è *soltanto perché è* e non dipende da altro. Ciò significa che esso è fondamento di se stesso, non è condizionato da nient'altro ed è quindi libero: il necessario è «pura essenza; è perché è. Come riflessione ha una ragion d'essere e una condizione, ma non ha che sé per ragion d'essere e condizione»¹⁵⁹. In questo modo emergono, fin da ora, quell'identità della necessità e della libertà, e quella stessa dimensione dell'auto-fondazione, che caratterizzeranno il Concetto: aspetti, questi ultimi, che non sarebbero pensabili se la necessità rimanesse opposta alla contingenza e quindi condizionata da essa. Questo, dunque, è il contenuto razionale che l'*absolute Notwendigkeit* dischiude, andando al di là dello schema “reale” della modalità. Il limite di questa categoria appare, però, in modo altrettanto chiaro. La dimensione del Concetto richiede, infatti, la completa mediazione tra necessità e contingenza, il pieno dispiegamento del processo riflessivo della *Manifestation*, che è quanto non avviene in questa sezione. La definizione più sopra citata offre, allora, un secondo livello di lettura, che si può intendere, considerando il prosieguo della definizione hegeliana: il necessario, «in quanto è il fondersi con sé dell'essere esso è *essenza* [*Wesen*]; ma siccome questo semplice è anche la semplicità immediata esso è *essere* [*Sein*] [...] La necessità come essenza è racchiusa in questo essere»¹⁶⁰. Se, da una parte, la *necessità assoluta* è l'unità dell'essere e dell'essenza, la mediazione, dall'altra ciò sembra ricondurre ad una nuova affermazione dell'immediatezza dell'essere. Come è stato notato, la formula “è perché è” non indica solo l'auto-fondazione del necessario ma può essere interpretata come assenza di fondamento, immediata certezza sensibile: una cosa esiste perché esiste, cioè senza ragioni ed in modo contingente¹⁶¹. La necessità decadrebbe, così, nella più immediata contingenza, ristabilendo il dominio dell'essere all'interno dell'effettualità, ovvero della configurazione del reale entro cui si realizza il Concetto.

Questa strana regressione categoriale, tramite cui si ristabilisce la prospettiva dell'essere, funge da segnale dell'imperfetta realizzazione e comprensione del processo della *Manifestation*: essa ci segnala, dunque, che è un'altra la strada da percorrere per cogliere la

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 391; 623. Si vedano le analisi di L. GUZMAN, “El Caracter Contingente de la Necesidad Absoluta en la Ciencia de la Lógica de Hegel”, in “Ideas y Valores”, 51/31, 2006, pp. 3-31.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 391; 623.

¹⁶⁰ *Wdl II*, p. 391; 623. Tr. it. modificata.

¹⁶¹ Si veda l'ottima interpretazione di questi passi di L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, cit., pp. 403-408.

natura speculativa del movimento logico che qui è già implicitamente attivo. Per questo la *Wdl*, insistendo su una serie di metafore legate alla luce e alla vista, attribuisce alla categoria in questione una forma, sia pur residuale, di “cecità”¹⁶² e rimarca, dunque, la sua incapacità di superare in modo efficace e complessivo l’aporia che scaturiva dalla *necessità reale*. La *necessità assoluta* ha già dischiuso il contenuto razionale, che caratterizzerà il Concetto, ma non ha ancora attuato questo contenuto mediante una forma altrettanto razionale, né ha predisposto una serie di strutture speculative capaci di comprendere la complessa articolazione categoriale fin qui emersa.

In realtà la dimensione modale della dialettica è già stata introdotta; ciò che è ancora carente è la sua comprensione razionale, in quanto non è stata raggiunta la perfetta identità tra il contenuto emerso e la sua forma speculativa né è stata eliminata la differenza che separa il movimento logico ed il proprio prodotto. Proprio queste carenze impongono di riprendere e di completare il discorso sulla modalità attraverso la discussione della struttura logica della *relazione* e, ancor di più, tramite l’instaurazione del piano del Concetto, che realizzerà definitivamente la *Vermittlung* della necessità e della contingenza. La mediazione concettuale non produrrà, infatti, l’eliminazione della *Zufälligkeit*, ma la sua completa integrazione all’interno della dinamica costitutiva del *Begriff*. In questo modo la *Zufälligkeit* non sarà più semplice eccedenza ma diverrà realizzazione concreta ed individuale dell’universale necessario: dell’*universale concreto* che, come vedremo (par. 6), rappresenterà il vero e proprio compimento della comprensione hegeliana della modalità.

Secondo la nostra interpretazione l’esito della riflessione hegeliana sulla modalità non emerge alla fine di questo capitolo della *logica dell’essenza*, ma all’interno del piano del Concetto, dove il tema modale compare in modo implicito ma ricorsivo e dove esso sarà strettamente legato al processo di *Verwirklichung* dell’Idea. Lo schema “assoluto” della modalità pone le basi per la comprensione della vera e propria dimensione modale della logica hegeliana, ma non permette di coglierla interamente: quest’ultima, infatti, non coincide con il carattere eccedente della contingenza, ma si realizza nella piena mediazione di *Notwendigkeit* e *Zufälligkeit*.

¹⁶² Nella *Wdl*, Hegel presenta il pericolo della cecità anche all’interno della *necessità assoluta* (si veda *Wdl*, p. 391; 623). Hegel sviluppa un’ulteriore analisi, che qui non possiamo ricostruire nella sua interezza: ogni effettualità, affermandosi come necessaria (ciò che è perché è) nei confronti di ogni altra effettualità, si isola e chiude in se stessa. Ogni singola effettualità inverte il processo della *Manifestation*, che al posto di dare vita ad un’estrinsecazione dell’effettuale, lo porta a compiere una riflessione in se stesso. Per questo Hegel usa una serie di metafore di chiara derivazione leibniziana, paragonando le effettualità a monadi chiuse. Come vedremo nel prossimo paragrafo, le categorie della relazione permetteranno di superare ogni aspetto di chiusura dalla definizione della *necessità assoluta*.

Di fronte alle difficoltà cui conduce la prospettiva dell'*absolute Notwendigkeit*, può risultare difficile comprendere l'insistenza di Hegel nel sottolineare come proprio questa categoria preconizzi la dinamica modale del Concetto¹⁶³, come proprio la comprensione della *necessità* costituisca una porta d'accesso verso la *logica soggettiva*. Da una parte, ciò dipende dal fatto che, in questi casi, Hegel non si riferisce alla prospettiva aporetica della *necessità assoluta*, di cui egli stesso è costretto ad affermare la "cecità", ma all'esplicitazione e alla realizzazione che quest'ultima ottiene alla fine della sezione sull'effettualità, tramite il passaggio attraverso l'elaborazione delle categorie della relazione. Dall'altra egli individua, già all'interno della prima presentazione dell'*absolute Notwendigkeit* e al di là dei limiti più sopra descritti, lo schema logico che condurrà alla sua corretta comprensione. Nel concludere tale paragrafo Hegel afferma, infatti, che si tratta di comprendere come la dinamica della *necessità assoluta*, che qui sembra ancora un cieco destino sia, in realtà, «la propria esposizione dell'assoluto, il movimento in sé di quello che nella sua estrinsecazione mostra anzi se stesso»¹⁶⁴.

Tramite questa precisa conclusione, Hegel intende superare l'*impasse* cui conduce il paragrafo sulla *necessità assoluta* che, al posto di produrre alcun effettivo avanzamento nell'elaborazione logica, aveva dato vita ad una sorta di inversione espositiva, per cui l'immediatezza dell'essere tornava protagonista. Realizzare questo superamento significa andare oltre l'incomprensione della *Manifestation*, e rendere quest'ultima pienamente attiva, facendone affiorare la presenza sotterranea già all'interno di questa sezione. In questo modo sarà possibile comprendere che ciò che appariva come mera immediatezza e come contingenza sempre in eccesso, non era nulla di slegato dalla manifestazione e dall'estrinsecazione della necessità: tale immediatezza e tale contingenza non sono semplici dati iniziali, esterni all'operazione della *Vermittlung* della necessità. Esse, anzi, dipendono dalla mediazione, di cui sono un momento decisivo, venendo a costituire lo spazio tramite cui la necessità ottiene esistenza concreta. La *Zufälligkeit* non vale più come una categoria autonoma, secondo i dettami della concezione formale, ma partecipa alla produzione della *necessità assoluta* della *Wirklichkeit*: dalla contingenza è, cioè, possibile il movimento del *ritorno in sé*. Grazie a tale movimento, l'attraversamento della contingenza può arricchire la necessità, permettendole di assumere veste oggettiva e di manifestarsi, di non rimanere qualcosa di "interno", la cui identità coincida con la propria chiusura in se stessa.

¹⁶³ Si veda *VLM*, p. 133.

¹⁶⁴ *Wdl II*, p. 392; 625.

Una volta superata l'incomprensione della *Manifestation* – sul piano delle categorie della relazione, quindi definitivamente su quello del Concetto – sarà possibile visualizzare la natura speculativa della modalità. Come vedremo meglio nel prosieguo, una volta guadagnata la struttura della riflessione speculativa, la dinamica modale che si trova in nuce nell'*absolute Notwendigkeit* si chiarisce: tale dinamica può giungere a chiudere il suo circolo o, in altre parole, a realizzare la necessità in modo non condizionato, solo perché pone e garantisce uno spazio per la contingenza, che altrimenti continuerebbe ad essere una condizione esterna e limitante. *Ne consegue che, per chiudersi, il circolo della necessità deve creare uno spazio per la contingenza, ovvero deve aprirsi ad essa: se non fosse così, il movimento riflessivo si esaurirebbe e la necessità tornerebbe ad essere condizionata dal suo opposto. La necessità è veramente incondizionata quando, al posto di chiudersi in se stessa e di slegarsi dal suo altro, si apre ad esso e riesce a farne un momento interno al proprio processo di autodeterminazione.* La necessità non si trasforma in contingenza, come poteva sembrare nel fraintendimento della *Manifestation* più sopra descritto. Essa si forma attraverso la contingenza e ne garantisce la presenza come un momento intrinsecamente necessario alla propria attuazione.

Non abbiamo qui una logica del possibile, o dell'assoluta contingenza, come hanno cercato di affermare certe letture contemporanee del sistema hegeliano, ma una vera e propria logica della *necessità della contingenza*¹⁶⁵, dove ciò che realizza effettivamente la chiusura del circolo, dischiude al contempo le condizioni della sua apertura¹⁶⁶. Con ciò non

¹⁶⁵ Si vedano J. W. BURBIDGE, *The Necessity of Contingency: An Analysis of Hegel's chapter on "Actuality" in Science of logic* (1980), in ID., *Hegel's Systematic Contingency*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke - New York 2007, pp. 16-47 ed in particolare K. UTZ, *Die Notwendigkeit des Zufalls: Hegels spekulative Dialektik in der "Wissenschaft der Logik"*, Schöningh, Paderborn 2001, i quali estendono correttamente la categoria della *necessità della contingenza* all'intero sviluppo della logica. Si veda anche J. LAMBERT, *Hegel on Contingency, or, Fluidity and Multiplicity*, in "Bulletin of the Hegel Society in Great Britain", 51-52, 2005, pp. 74-82, che propone una lettura interessante, anche se troppo influenzata dal pensiero contemporaneo. La prospettiva generale che seguiamo in queste riflessioni è, però, quella espressa da G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e <<Darstellung>> speculativa nel pensiero di Hegel*, prefazione di R. Bodei, Milano 1989, che dimostra come l'apertura del sistema e la produzione del *novum* siano insite nel suo stesso processo di chiusura (si veda *Ivi*, pp. 122-123). Nega tale riferimento alla *necessità della contingenza* G. SCHMIDT, *Der Spiel der Modalität und die Macht der Notwendigkeit. Zu Hegels Wissenschaft der Logik*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XVII, 1963, pp. 369-384, che vede nella contingenza un prodotto secondario della necessità.

¹⁶⁶ Nella stesura di queste pagine è stato molto utile il confronto con una serie di lavori dedicati esplicitamente al ruolo della contingenza nella filosofia hegeliana: G. DI GIOVANNI, *The Category of Contingency in the Hegelian Logic*, in W. E. STEINKRAUS - K. I. SCHMITZ, *Art and Logic in Hegel's philosophy*, Humanities Press, Atlantic Highlands (New Jersey) 1980, pp. 179-200 e D. HENRICH, *Die Theorie über den Zufall* (1971), in ID., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, pp. 157-186, con i quali concordiamo in modo particolare. Si vedano inoltre T. S. HOFFMANN, *Die Absolute Form*, cit., pp. 273-339 e B. MABILLE, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Aubier, Paris 1999, J. W. BURBIDGE,

intendiamo sostenere che la necessità del Concetto e con essa la necessità che costituisce lo statuto logico del sistema hegeliano siano impossibilitate a chiudere il loro circolo o segnate da un costante fallimento, ma evidenziare come il loro processo di chiusura si realizzi concretamente solo come apertura: come un movimento volto ad una costante assunzione della *Zufälligkeit* quale momento insopprimibile al suo interno, e perciò connesso alla continua produzione di uno spazio di novità.

Questo rilievo permette di distinguere il discorso hegeliano da quello prodotto da alcune sue interpretazioni “presentiste”. Nella *Wdl*, infatti, non c’è alcuna *contingenza della necessità*, se con ciò s’intende dire che la *Notwendigkeit* non si attua e rimane solamente contingente: l’esito aporetico che conduceva all’eccedenza della contingenza viene irrimediabilmente superato. Al contrario, c’è il riconoscimento del ruolo necessario giocato dalla contingenza nel processo riflessivo della *Manifestation*. Nel primo caso, infatti, ci fermeremmo alla dinamica della riflessione estrinseca, non potendo cogliere la differenza che separa la logica modale di matrice trascendentale da quella hegeliana. Dire che la necessità è contingente significa asserire che non si realizza alcuna *Notwendigkeit*, che il processo riflessivo o manifestativo fallisce. Affermare, invece, che è la contingenza ad essere necessaria, implica una struttura razionale del tutto diversa, in cui è il pieno compimento della *Notwendigkeit* a produrre le condizioni perché si dia la sua differenza¹⁶⁷. Tale dinamica modale non può essere ancora attivata se ci si ferma alla comprensione deficitaria cui dà luogo il capitolo sulla *necessità assoluta*, dove la *Zufälligkeit* s’impone sulla *Notwendigkeit*, rimarcandone il fallimento. La *necessità della contingenza* richiede, perciò, l’elaborazione di una struttura logica profondamente dinamica, che sia capace di fondare la *relazione* dialettica tra queste due categorie modali, la loro mediazione.

Hegel’s systematic Contingency, cit., i quali si occupano prevalentemente della logica e si spostano poi verso la filosofia della natura o della storia, lasciando in secondo piano la filosofia del diritto. Per un inquadramento generale del problema si veda S. HOULGATE, *Necessity and Contingency in Hegel’s Science of Logic*, in “The Owl of Minerva”, 27/1, 1995, pp. 37-49.

¹⁶⁷ Si vedano i saggi di M. Gabriel in M. GABRIEL – S. ŽIŽEK, *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London – New York 2009, nei quali si parla di una *contingenza della necessità* hegeliana. Migliore sembra, invece, la proposta interpretativa di S. ŽIŽEK, *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993, pp. 125-161, che si concentra sulla sezione *Wirklichkeit* e sulla reciprocità di contingenza e necessità. Lo stesso avviene nel recente ID., *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London – New York 2012, pp. 460-471, nel quale però l’autore produce un sostanziale scivolamento del piano discorsivo, sostenendo che il momento centrale della filosofia hegeliana è la *filosofia della natura* e, con ciò, che la vera dimensione modale del sistema è la *contingenza della necessità*. Il limite complessivo di questa lettura resta quello di non riuscire a precisare la differenza logico-modale, che s’impone tra la posizione analizzata (la filosofia hegeliana) e quella di cui ci si serve per condurre questa stessa analisi (la psicoanalisi lacaniana).

Se è vero, infatti, che non c'è contingenza che non sia mediata con la necessità, è ancor più vero che non esiste necessità che non garantisca la presenza di una dimensione contingente, nella quale non tutto è già deciso. La necessità non è mai una sorta di predestinazione, dove l'esito finale del processo sia saldamente garantito fin dall'inizio. Essa, anzi, si esplica come necessità inesauribile di una serie di incontri radicalmente contingenti, di passaggi nella più completa differenza, che fanno perlomeno deflettere il percorso della necessità.

4.4 Considerazioni finali

Il capitolo sulla modalità rappresenta una sorta di *unicum* all'interno della *Wdl*, in quanto non si limita a svolgere una determinazione del suo contenuto e delle categorie cui è destinato, ma offre tre schemi logico-modali tra loro differenti, ognuno dei quali segna uno stadio della comprensione hegeliana del reale. Lo schema formale descrive la modalità che caratterizza l'immediatezza del *Dasein* e della *logica dell'essere*. Lo schema "reale" è il frutto dell'ipostatizzazione della riflessione estrinseca del *Verstand* e descrive la dimensione che caratterizza le coppie antinomiche che costituiscono la *logica dell'essenza*. Lo schema "assoluto" costituisce un vero e proprio paradosso, in quanto viene alla luce nella *logica dell'essenza*, dove la sua intrinseca portata speculativa viene colta, però, in modo ancora solo implicito. Il problema della *Vermittlung* tra necessità e contingenza, imposto dalla definizione hegeliana dell'*absolute Notwendigkeit*, è destinato a superare la sua collocazione sistematica e a divenire un vero e proprio nodo problematico che riguarda la *Verwirklichung* del Concetto, ovvero la relazione tra la *necessità* dell'universale e la *contingenza* della sua realizzazione singolare. A quest'altezza, Hegel potrà comprendere e cogliere fino in fondo il ruolo che la dinamica modale della *necessità della contingenza* gioca sul piano dell'assetto speculativo della sua filosofia.

5. Necessità e contingenza nel capitolo sul rapporto assoluto

L'analisi hegeliana della modalità non si riduce al secondo capitolo della *Wirklichkeit* ma si espande all'interno del capitolo seguente (*Das absolute Verhältniss*), esplicitamente dedicato alle *categorie della relazione*. Hegel discute tali categorie, facendone strutture teoretiche che realizzano il completamento e l'approfondimento del discorso sulla modalità o, ancora, l'esplicitazione di quanto al suo interno rimaneva ancora soggetto a

fraintendimenti intellettualistici. Lo dimostra l'apertura della sezione sul *rapporto assoluto* che, tanto nella *Wdl* quanto nelle diverse stesure dell'*Enciclopedia*, sostiene la centralità della categoria dell'*absolute Notwendigkeit*, di cui affida il compimento alle relazioni di sostanzialità (*Substantialität*), di causalità (*Kausalität*) e di azione reciproca (*Wechselwirkung*): scrive, infatti, Hegel che «il necessario è in sé rapporto assoluto, vale a dire è il processo che si è svolto»¹⁶⁸.

L'*absolute Notwendigkeit*, in quanto implica una costante relazione con la contingenza, viene descritta come *rapporto*; aspetto che rimarca la natura dinamica di questa categoria, dimostrando come la *Wirklichkeit* non sia più un semplice sostrato sostanziale, ma il frutto del suo stesso movimento costitutivo, del suo *Wirken*. Questo movimento si esprime, dunque, sotto forma di una relazione dialettica, nella quale la necessità si concretizza e si manifesta grazie alla contingenza¹⁶⁹.

Necessità e contingenza non si riconoscono più come due principi antitetici, separati da una qualche forma di dualismo logico o ontologico. Esse partecipano alla fondazione della *Wirklichkeit* come processo assolutamente immanente ed univoco. Sostiene, infatti, Hegel che «la necessità assoluta [*absolute Notwendigkeit*] è assoluto rapporto, perché non è l'essere come tale, ma è l'essere che è perché è, vale a dire l'essere come assoluta mediazione [*Vermittlung*] di sé con se stesso»¹⁷⁰: tramite questa *mediazione*, il movimento riflessivo della manifestazione porta a compimento il principio della negatività e pone le basi per la teorizzazione del Concetto. La *Wirklichkeit* non è più, dunque, una sostanza inerte, che rimanga al di qua dei processi simbolici del pensiero, ma la sostanza assoluta, attraversata e costituita dalla dinamica teoretica della riflessione speculativa.

Secondo la nostra lettura di questi passaggi, lo schema logico della relazione è introdotto dal rapporto modale tra necessità e contingenza. Nella prima stesura dell'“Enciclopedia”, Hegel definisce tale rapporto «relazione della necessità»¹⁷¹, facendone la base sulla quale si erige la definizione delle relazioni successive. La modalità non può essere, perciò, un aspetto che viene semplicemente superato o sostituito dal problema della relazione. Al contrario, com'è tipico del metodo epistemologico della filosofia hegeliana, il momento successivo fonda quello che lo ha preceduto, realizzandolo in modo più concreto: così le

¹⁶⁸ *Enz C*, § 150. Si veda anche *Wdl II*, p. 393; 625. Introducendo le categorie della relazione in *VL*, Hegel sostiene infatti che «le relazioni, di cui parleremo, sono esplicazioni della necessità [*Explikationen der Notwendigkeit*]» (*Ivi*, p. 165).

¹⁶⁹ Scrive Hegel: «l'assoluto, esposto sulle prime dalla riflessione esterna, ora come forma assoluta o come necessità [*Notwendigkeit*] espone se stesso» (*Wdl II*, p. 393; 625).

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 394; 626.

¹⁷¹ *Enz A*, § 97.

relazioni di sostanzialità, di causalità e di azione reciproca sono una concretizzazione e una rigorizzazione della necessità assoluta, e giocoforza della dinamica che lo muove implicitamente, la necessità della contingenza.

Seguiremo, per questa ragione, l'esposizione hegeliana delle suddette relazioni, cercando di mettere in luce, al loro interno, la presenza e la persistenza, anche filologica, del ragionamento modale sulla necessità e sulla contingenza; ragionamento che guida in modo diretto all'ultima tesi della sezione *Wirklichkeit* e dell'intera *logica oggettiva*, ovvero a quell'identità della *Notwendigkeit* e della *Freiheit* che rappresenta il nucleo propulsore della filosofia hegeliana e che sarà al centro dell'intera filosofia del diritto¹⁷².

5.1 Necessità e contingenza nel rapporto di sostanzialità

La relazione della necessità ottiene la sua prima e più povera specificazione come relazione di sostanzialità, in quanto «nella sua forma immediata è la relazione di sostanzialità [*Substantialität*] e accidentalità [*Accidentalität*]»¹⁷³. Hegel sembra ritornare sullo stesso tema, la sostanza, affrontato in precedenza e precisamente nel capitolo “spinoziano” sull'assoluto. Al di là di questa apparente ricorsività, il ragionamento hegeliano individua e circoscrive una questione che non poteva essere trattata prima della piena esplicitazione del tema della *contingenza*: la coppia “sostanza-accidente” costituisce lo schema logico, prevalente all'interno della metafisica occidentale, tramite cui è stata letta e compresa la dialettica tra necessità e contingenza. *La sostanza realizzerebbe l'istanza della necessità, mentre la sfera dell'accidentalità ricomprenderebbe quella della contingenza, com'è segnalato da Hegel che, in queste pagine, utilizza il significante “Accidentalität” al posto di “Zufälligkeit”.*

Fissiamo, dunque, le seguenti equivalenze. La sostanza «come necessità [*Notwendigkeit*], è la negatività di questa forma dell'interiorità»¹⁷⁴: è la necessità interiore che si manifesta attraverso i suoi accidenti esteriori e contingenti. Viceversa, gli accidenti costituiscono «questo lato esteriore»¹⁷⁵, «l'effettuale come immediato»¹⁷⁶, l'aspetto estrinseco e mutevole della sostanza stessa.

¹⁷² In VL, dopo aver presentato il concetto della necessità, Hegel può concludere, dicendo che «perciò la necessità contiene in sé la libertà, e questa libertà o, meglio, ciò che è libero [*das Freie*] è il Concetto [*Begriff*]» (Ivi, p. 165).

¹⁷³ *Enz C*, § 150.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

Hegel adotta, allora, questa stessa prospettiva, per dimostrarne i limiti e realizzarne la confutazione¹⁷⁷. Tale confutazione permetterà di distinguere la logica hegeliana da ogni forma di logica predicativa, tesa alla riproposizione di una serie di relazioni dualistiche, sulla base dello schema grammaticale soggetto-predicato¹⁷⁸. Tale distinzione permetterà anche di riscattare la categoria della *Zufälligkeit* dall'equivalenza con l'*Accidentalität*; equivalenza che, analizzata nel suo valore filologico, veicola un preciso riferimento all'assenza di valore e all'insignificanza. *Finché, cioè, la contingenza si riduce alla natura di un semplice accidente della sostanza necessaria, essa non gioca alcun ruolo formativo all'interno del suo processo di manifestazione o di concretizzazione e finisce per costituire un polo antinomico, opposto ad essa.*

Hegel sostiene, però, che la sostanza che si manifesta e gli accidenti tramite cui quest'ultima si manifesta non costituiscono due nuclei opposti, come avveniva nella riflessione estrinseca del *Verstand*: «la sostanza non è attiva contro qualcosa»¹⁷⁹, ma «comprende in sé l'accidentale, e l'accidentalità è l'intera sostanza»¹⁸⁰. L'accidentalità realizza la manifestazione finita e concreta, attraverso la quale la sostanza elimina la sua astrattezza e si dà un contenuto oggettivo.

Fin qui Hegel non ha fatto altro che riprendere il ragionamento sulla *Manifestation*. Ciò nonostante, l'approfondimento della relazione tra sostanza e accidenti non risulta pleonastico e rivela come il pericolo di una lettura intellettualistica e dualistica della *Wirklichkeit* sia molto più radicato di quanto emerso finora: per sopprimere ogni forma di distinzione metafisica tra essenza ed esistenza, interno ed esterno, non è, infatti, sufficiente concepire la sfera dell'accidentalità come manifestazione immanente della sostanza. Il fatto che la sostanza sia «la totalità degli accidenti nei quali essa si rivela [*sich offenbaren*] come la loro assoluta negatività, cioè come *potenza assoluta* [*absolute Macht*]»¹⁸¹ pone un problema ulteriore. Nonostante il contenuto interiore della sostanza venga ad esistere solo

¹⁷⁷ Per una lettura dettagliata di questi paragrafi si rimanda a K. HARTMAAN, *Hegels Logik*, De Gruyter, Berlin – New York 1999, pp. 72-80 e a S. HULGATE, *Substance, Causality and the Question of Method in Hegel's Science of logic*, in S. SEDGWICK, *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling & Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 235-252.

¹⁷⁸ All'interno della tradizione idealista, si segnalano per importanza ed incisività le analisi “hegeliane” su sostanza ed accidenti di F. H. BRADLEY, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay* (1893), in *The Collected Works of F. H. Bradley*, vol. IX, Tohemmes, Bristol 1999; tr. it. a cura di D. Sacchi, *Apparenza e realtà*, con un'introduzione di D. Sacchi, Milano 1984, capp. I-III, il quale connette tale questione a quella linguistica della proposizione e allo schema metafisico soggetto-predicato. Su questo si veda G. RAMETTA, *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*, Cleup, Padova 2006, pp. 37-64, che sottolinea la matrice hegeliana del ragionamento.

¹⁷⁹ *Wdl II*, p. 394; 627.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Enz C*, § 151.

attraverso l'esteriorità degli accidenti, l'esercizio dell'*absolute Macht* rimane qualcosa di univoco, un aspetto che caratterizza la sola sostanza¹⁸²: è solo quest'ultima ad essere attiva, ad esercitare quell'attività del *Wirken* che differenzia la *Wirklichkeit* dalla realtà come datità empirica. Di contro, gli accidenti sono semplici contenuti passivi, che increspano la superficie della sostanza, conferendole un particolare movimento "modale": «l'avvicendamento degli accidenti [*Wechsel der Accidenzen*]»¹⁸³.

Nel movimento dell'avvicendamento abbiamo due fasi coesenziali, che riguardano in modo esplicito la modalità. 1) La sostanza crea gli accidenti e traduce la loro semplice possibilità formale in effettualità: in quanto creatrice, *essa compie un movimento modale che va dalla possibilità all'effettualità*. 2) La sostanza distrugge gli accidenti: «il perire o tramontare dell'accidente è un suo rientrare qual effettualità [*Wirklichkeit*] in sé come nel suo essere in sé o nella sua possibilità [*Möglichkeit*]»¹⁸⁴ o, in altri termini, *un movimento che dall'effettualità va verso la possibilità, dal concreto torna all'astratto, dissolvendo gli accidenti*. L'accidentalità viene definita come una categoria instabile ed esposta al movimento dell'avvicendamento della possibilità e dell'effettualità; movimento che Hegel specifica, utilizzando una categoria della *logica dell'essere*, il *trapassare*¹⁸⁵, la quale segnala, una volta di più, l'immediatezza dell'accidentalità.

Rispetto agli accidenti, la sostanza «si rivela come potenza formale [*formelle Macht*], le cui differenze non sono sostanziali»¹⁸⁶: in altri termini, la potenza o l'*energeia* si esprime in un'unica direzione, quella che va dalla sostanza verso gli accidenti. La sostanza torna, così, a segnare una differenza logico-ontologica rispetto all'accidentalità, e la sua necessità si riconfigura come un'essenza interna ed attiva, che pone la contingenza degli accidenti come qualcosa di secondario e derivato: «la sostanza non è nel fatto che come interno degli accidenti»¹⁸⁷, può concludere Hegel.

La dinamica della *Manifestation* o *Offenbarung* rischia di essere interpretata come un movimento univoco, nel quale è solo la necessità ad essere attiva, mentre la contingenza viene riconosciuta come una "materia" passiva da plasmare. Seguendo tale interpretazione, la struttura logica della modalità si rivelerebbe deficitaria: la *necessità* garantirebbe lo spazio della *contingenza*, togliendole però, fin dall'inizio, ogni autonomia ed impedendole

¹⁸² Scrive Hegel che la sostanza va intesa come «l'assoluta attività» (*Ibid.*) e come la «potenza della necessità» (*Ibid.*).

¹⁸³ *Wdl II*, p. 395; 627.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 395; 628.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 397; 629.

¹⁸⁷ *Ibid.* Già in *NGG*, Hegel sosteneva a proposito della relazione sostanza-accidenti: «La necessità è cieca, in quanto la connessione è meramente interiore» (*Ivi*, § 69).

qualsiasi forma di attività. La necessità si compirebbe nel *rapporto di sostanzialità*, neutralizzando la contingenza e facendone qualcosa di controllabile e calcolabile, sul quale poter intervenire in modo estrinseco. In altri termini, la necessità trasformerebbe la contingenza, eliminandone i principali requisiti logici: *l'incalcolabilità, l'imprevisto, la produzione di una novità che non poteva essere dedotta a partire dai dati di partenza*. Il movimento dialettico della necessità non dipenderebbe in minima parte dal suo passaggio attraverso la contingenza e restaurerebbe così la sua priorità metafisica.

Questo ritorno su una serie di tematiche spinoziane, già emerse nel corso del primo capitolo, permette una riflessione, al contempo, teoretica e storico-filosofica: la critica hegeliana di Spinoza sembra essere del tutto funzionale ad un recupero, sia pure in chiave dialettica, dell'eredità del filosofo olandese. Lo dimostrerebbero le scelte lessicali che caratterizzano il linguaggio hegeliano di queste pagine, nelle quali risalta la presenza costante del significante *Macht*, “potenza”. Secondo quanto intendiamo sostenere, avremo qui alcuni passaggi teorici che si contrappongono in modo piuttosto evidente a quella linea interpretativa, che caratterizza molta filosofia contemporanea¹⁸⁸, secondo cui il tema della potenza costituirebbe il punto di discriminare tra la posizione spinoziana e quella hegeliana: la prima fonderebbe una filosofia della potenza, dando vita ad una filiera di riflessioni che si vogliono radicalmente anti-hegeliane, mentre la seconda si rivelerebbe del tutto incapace di cogliere la dimensione della potenza. La *Wirklichkeit*, in quanto realtà completamente attuata, rappresenterebbe l'ulteriore conferma della radicale espunzione dialettica del problema filosofico della potenza.

Contro questa critica, avremmo qui il tentativo hegeliano di fare propria questa categoria centrale dello spinozismo, segnalandone i limiti intrinseci ed incaricando la dialettica di portarne a compimento le reali potenzialità. L'opposizione tra *formelle Macht* e *absolute Macht*, che attraversa sottotraccia l'intera sezione sulla *Wirklichkeit*, impone il superamento della relazione predicativa tra sostanza e accidente e la piena comprensione del valore della contingenza e del finito. La *potenza formale*, che secondo Hegel rappresenta l'esito della posizione spinoziana, è il frutto di una visione ancora dualistica, che separa la necessità e la perfezione della sostanza dal carattere accidentale ed imperfetto dei modi contingenti. Data la cattiva interpretazione della negazione prodotta da Spinoza,

¹⁸⁸ Ci riferiamo alla posizione formulata da G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968; tr. it. Di G. Guglielmi, rivista da G. Antonello e da A. M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997: in particolare nel primo capitolo, il filosofo francese descrive una visione della storia della filosofia come “campo di battaglia”, contrapponendo Spinoza e Nietzsche alla tradizione dialettica hegeliana. Sul confronto, profondamente critico di Deleuze con Hegel, si rimanda a H. SOMERS-HALL, *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference*, Suny, Albany 2012.

la potenza della sostanza viene duplicemente negata e procede, come abbiamo visto in precedenza, formando una sorta di linea retta. L'estremo di questa retta sarebbe rappresentato dai modi contingenti, che segnano il punto di massima dispersione della potenza stessa.

Una volta compiuta la determinazione della sostanza, il pensiero di Spinoza non ci condurrebbe, dunque, alla comprensione della potenza, ma alla sua più radicale estinzione: la potenza decresce sulla via che va dalla sostanza ai modi ed è, perciò, qualcosa di puramente formale, privo di ogni effettualità. Solo la logica speculativa, cogliendo e realizzando l'operazione dialettica della duplice negazione, è in grado di rendere pensabile ed operativa la potenza dell'assoluto: nel passaggio attraverso la contingenza e la finitezza, il processo dialettico non produce, infatti, alcuna dispersione della potenza, ed anzi ottiene la sua più concreta manifestazione. La dialettica riesce a realizzare la potenza come *absolute Macht*, solo in quanto riesce a comprendere la dimensione della contingenza come parte integrante del processo circolare di manifestazione dell'assoluto, invece di farne l'estremo di una linea di dispersione. *La potenza assoluta – tema che avrà una forte risonanza quando verrà ripreso sul piano politico dello Stato – non è, come è stato a più riprese suggerito da molte interpretazioni della filosofia hegeliana, la negazione della contingenza e della finitezza, ma ciò che si produce attraverso queste ultime.*

5.2 Necessità e contingenza nel rapporto di causalità

La seconda relazione affrontata da Hegel è quella tra causa (*Ursache*) ed effetto (*Wirkung*), la quale offre un'ulteriore esplicitazione del tema della necessità e della contingenza, che permette di fuoriuscire dalla visione dualistica presupposta dallo schema logico della sostanza e degli accidenti¹⁸⁹.

La sostanza, in quanto pone gli accidenti, viene ora interpretata come *causa*; l'accidente viene, invece, tradotto nella categoria dell'*effetto*. Nell'impostare questa equivalenza, Hegel critica però la visione tradizionale della relazione tra causa ed effetti, per la quale queste due categorie descriverebbero aspetti teoretici e ontologici diversi tra loro. La causa avrebbe, allora, una priorità logica rispetto all'effetto, che sarebbe ridotto ad un semplice prodotto esterno e indipendente dall'attività causale stessa. Hegel pensa, infatti, alla concezione della causalità che emerge dal riferimento pratico alla *poiesis*, alla produzione materiale di artefatti radicalmente altri rispetto alla causa che li ha posti in essere e

¹⁸⁹ La connessione tra questione della causalità e della necessità è esplicitata in *Enz C*, § 153 An.

passibili, dunque, di essere riutilizzati come cause per la produzione di nuovi effetti¹⁹⁰: si pensi qui al noto esempio del lavoratore, che produce uno strumento, il quale verrà, a sua volta, utilizzato per produrre un altro oggetto.

Traducendo questo esempio in termini logici, Hegel ritiene che un simile modello dualistico esprima una forma soltanto esteriore e deterministica di *Notwendigkeit*, per cui se esiste l'effetto *a* si deve dedurre *necessariamente* che sia stato prodotto dalla causa *b*. Questo processo, che si limita ad un rimando all'infinito dal piano delle cause a quello degli effetti e viceversa, viene equiparato a quello del *cattivo infinito*. La necessità si limiterebbe a *dover essere*, senza essere concretamente attuata, in quanto la causa necessaria sarebbe sempre condizionata dalla presenza dell'effetto contingente. *L'opposizione della necessità e della contingenza, della causa e dell'effetto, traduce la necessità in una semplice forma di possibilità o di "Sollen"*: poiché il piano necessario della causa e quello contingente degli effetti si oppongono, la «causa [...] è finita»¹⁹¹ e la sua *Notwendigkeit* torna ad essere una semplice *Möglichkeit*. In questo modo, Hegel si contrappone ad un principio decisivo nella definizione tradizionale della necessità, la sua identificazione con una forma di causalità deterministica.

Contrapponendosi a tale concezione "ordinaria"¹⁹², Hegel legge il rapporto tra causa ed effetto come un caso particolarmente esplicativo della dinamica della *manifestazione*. In questo modo, il filosofo può precisare quale sia il guadagno logico che il rapporto della causalità permette di conseguire rispetto a quello della sostanzialità, per quanto concerne il riconoscimento del valore della contingenza come spazio di concretizzazione della necessità. Egli sostiene, infatti, che «l'effetto è dunque in primo luogo quello stesso che è l'accidentalità del rapporto di sostanzialità, cioè la sostanza come esser posto; ma in secondo luogo l'accidente come tale è sostanzialmente solo per il suo sparire, solo come transeunte; come effetto [*Wirkung*] invece è l'esser posto come identico con sé; la causa [*Ur-sache*] è manifesta nell'effetto come sostanza intiera»¹⁹³.

¹⁹⁰ Hegel anticipa qui un tema pratico, che sarà al centro del passaggio dalla sezione sulla *teleologia* a quella sulla *vita*, ovvero dalla finalità esterna, nella quale il fine è qualcosa di esterno rispetto al movimento che lo realizza, alla finalità interna (tipica dell'organismo), per cui il fine è parte integrante del movimento stesso. La *causa* è la seconda espressione, dopo quella "astratta" della *forza*, tramite cui Hegel preconizza il tema fondamentale della *finalità*. Si veda J. D'HONDT, *Téléologie et praxis dans la <<logique>> de Hegel*, in ID. (a cura di), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire dirigée par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, PUF, Paris 1970, pp. 9-26.

¹⁹¹ *Enz C*, § 153 An.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Wdl II*, p. 397; 630-631.

Il carattere subordinato, che la contingenza pativa rispetto alla necessità nella relazione ancora dualistica tra gli accidenti e la sostanza, viene tolto. Se la contingenza si identifica con la sfera degli effetti e la necessità con quella della causa, va notato che «l'effetto non contien quindi in generale nulla che la causa non contenga. Viceversa la causa non contien nulla che non sia nel suo effetto. La causa è causa solo in quanto produce un effetto»¹⁹⁴.

L'*effetto* non coincide più con l'*accidente*, il quale era destinato a sparire all'interno della sostanza e ad essere concepito come qualcosa di inessenziale, come una differenza transitoria che l'identità controlla e gestisce in modo coercitivo. La causa, infatti, non potrebbe attuare la sua potenzialità se non tramite l'effetto, che diventa dunque parte costituente di un unico processo realizzativo: se la causa non formasse alcun effetto, ciò significherebbe che essa non attuerebbe la sua capacità causale, rimanendo una mera possibilità.

Certo, Hegel continua a riconoscere nella *Wirkung* un aspetto legato alla dimensione modale della contingenza, ma ciò non limita il valore fondamentale che essa ha nel processo di effettuazione della causa. La *Verwirklichung* della causalità implica, infatti, la definizione di un movimento continuo e privo di dicotomie tra la necessità della causa e la contingenza degli effetti, nel senso che ognuno di questi concetti può dirsi pienamente realizzato solo grazie alla presenza effettuale del suo altro. Non c'è causa effettuale che non si manifesti tramite i suoi effetti, né ci sono effetti che esistono concretamente se non sono connessi ad una causa reale.

Semplificando l'articolata esposizione del paragrafo della *Wdl*, così come Hegel stesso fa nelle diverse edizioni dell'*Enciclopedia*¹⁹⁵, è decisivo cogliere questa dinamica nella sua più chiara esplicitazione: il problema dell'*originarietà* della causa necessaria nei confronti dei suoi effetti contingenti. La riflessione hegeliana sottolinea, infatti, l'etimologia del significante che veicola il riferimento concettuale alla causa, il termine *Ur-sache*, cosa originaria; cosa, la cui originarietà si esplica come priorità nei confronti dell'effetto.

L'interpretazione della causa come *ursprüngliche Sache* pone due problemi di capitale importanza per quanto concerne il progetto della *Wdl*, ossia il superamento e la metamorfosi della metafisica. Da una parte è il termine *cosa* a creare problema, in quanto conduce alla posizione, tipica della tradizione filosofica moderna, secondo cui la funzione causale va attribuita esclusivamente alle cose materiali: ne segue la classica visione del

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 398; 631. Lo stesso si trova in *NGG*, § 71. Su tali punti si veda B. MABILLE, *Hegel et l'épreuve de la contingence*, cit., p. 226.

¹⁹⁵ Il capitolo della *Wdl* si dividerebbe, a sua volta, in tre paragrafi, intitolati rispettivamente *la causalità formale*, *il rapporto di causalità determinato*, *azione e reazione*.

reale come ordine empirico, esterno ed indipendente da quello del pensiero. La *Wirklichkeit*, punto d'incontro nevralgico della dimensione ontologica e di quella logica, tornerebbe ad essere identificata con il *Dasein* e la causalità finirebbe per essere prerogativa delle cose empiriche. Dall'altra, a fare problema è l'aggettivo *originaria*, che attribuito alla causa in quanto cosa, promuoverebbe una visione di quest'ultima come fondamento iniziale, già di per sé costituito, indipendentemente dalla produzione degli effetti¹⁹⁶. La causa rimarrebbe, anzi, immutata dalla posizione dei suoi effetti, avendo rispetto ad essi una chiara priorità metafisica: la sua natura originaria, da un punto di vista tanto cronologico quanto logico, si opporrebbe a quella degli effetti, i quali sarebbero secondari e derivati. Ci troveremmo a ricostituire la classica visione, sostenuta a più riprese nel corso della storia della filosofia, per cui la contingenza verrebbe identificata con qualcosa di derivato e privo di valore.

Hegel rielabora questi punti problematici, riconoscendo come la causa non sia mai una sorta di fondo sotterraneo che produce effetti superficiali, altri da se stessa. La causa produce il suo effetto e solo in questa produzione può dirsi effettuale: la sua necessità si esplica e diventa effettuale solo quando essa pone i suoi effetti contingenti o, meglio, quando essa si pone tramite i suoi effetti. Solo in questo modo l'attività immanente della causalità si effettua concretamente.

La *Notwendigkeit* esiste solo quando si forma attraverso la *Zufälligkeit*: se vuole essere effettuale e necessaria, la causa «deve [*muss*] effettuare [*wirken*]; l'originarietà sua sta in questo, che la sua riflessione in sé è un porre determinativo, e viceversa ambedue sono una medesima unità»¹⁹⁷. Secondo la logica del ragionamento hegeliano, la stessa *Wirkung* contingente diviene necessaria all'effettuazione della necessità: «L'effetto è quindi necessario appunto perché è manifestazione (*Manifestation*) della causa, ossia è questa necessità, che è la causa»¹⁹⁸. La necessità della *Wirklichkeit* è realizzata dalla dinamica del *wirken*, ossia dalla produzione della *Wirkung* contingente.

La *Wirkung* si trova connessa alla necessità della causa e non va, dunque, concepita come un prodotto esterno, separato dall'attività che l'ha posta in essere. Da ciò segue che l'originarietà della causa non viene eliminata ma realizzata e modificata come conseguenza

¹⁹⁶ Su questo tema si segnala l'originale lettura di A. MASULLO, *Il fondamento in Hegel* (1970), in ID., *Antimetafisica del fondamento*, Guida, Napoli 1971, pp. 45-135, la quale sovverte la visione di un Hegel filosofo metafisico dell'identità e valorizza, in chiave forse troppo antropologica, l'elemento della differenza e della scissione.

¹⁹⁷ *Wdl II*, p. 398; 631. Tr. it. in parte modificata. *Wirken* può essere reso con "operare" o con "produrre", ma crediamo sia meglio mantenere anche nell'italiano la serie di legami semantici che Hegel instaura tra *Wirklichkeit-Wirken-Wirkung*.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 398; 631.

del suo intrinseco movimento di effettuazione. Gli effetti contingenti, che sono parte integrante della fondazione della causa, trasformano l'originarietà della causa necessaria ed interrompono la sua pretesa di valere come immota identità iniziale. L'attività del *Wirken*, resa possibile dall'*energheia* che attraversa la *Wirklichkeit*, cioè dalla *negatività*, è finalizzata alla produzione di un effetto, che è parte integrante del movimento che lo produce, il quale, producendolo, produce se stesso. *Nell'effetto contingente, allora, non è possibile vedere qualcosa di semplicemente "posto", un'entità altra dalla causa necessaria, che, ponendo il suo effetto, realizza se stessa. Per questa ragione, la logica della manifestazione, secondo cui la dimensione della necessità si concretizza attraverso la contingenza, si rivela nemica di ogni forma di dualismo: non esiste, infatti, alcuna soluzione di continuità tra la dimensione della necessità e quella della contingenza.*

Nel concludere la *logica oggettiva*, Hegel elimina definitivamente ogni riferimento ad una *Ur-sache* intesa come sostrato logico, sottratto ad ogni processo teoretico: ovvero ad una *Ur-sache* intesa come *Ding-an-sich*, categoria che costituisce il principale indiziato della critica hegeliana al dualismo. Non si tratta, allora, di sostenere, in linea con alcuni spunti offerti dal pensiero contemporaneo, che la causa hegeliana dissolva la sua identità nella molteplicità degli effetti, né che essa decostruisca la sua necessità nell'impero della più assoluta casualità. Ciò non toglie che la riflessione di Hegel riesca a riconfigurare completamente la nozione metafisica dell'*originarietà*: essa non indica più una *cosa* prima, che non possa essere simbolizzata dal pensiero, ma una dinamica che si concretizza attraverso i suoi effetti, attuandosi pienamente e rendendosi, perciò, pienamente conoscibile.

Questo ragionamento viene esplicitato con particolare precisione nella ricca nota al paragrafo 153 dell'*Enciclopedia* berlinesa, nella quale Hegel condensa quanto fin qui esposto, sostenendo che «l'originarietà della causa viene superata nell'effetto, nel quale essa *si fa* un qualcosa di *posto*. Ma con ciò la causa non è sparita, in modo che l'effettuale sia solo l'effetto. Poiché quell'esser posto è anche immediatamente negato, è anzi la riflessione della causa in sé stessa, la sua originarietà: solo nell'effetto la causa è effettuale e davvero causa [*in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache*]. La causa è perciò in sé e per sé <<*causa sui*>>¹⁹⁹.

Il riferimento alla categoria della *causa sui*, che assume particolare centralità solo nell'*Enciclopedia*, rappresenta la realizzazione per eccellenza dell'*absolute Notwendigkeit*. La *causa sui* è ciò che dipende solo da se stessa e non è condizionata da nessun principio

¹⁹⁹ *Enz C*, §153 An.

esterno: è *perché* è, come recita la definizione hegeliana della necessità e si oppone, dunque, a qualsiasi tipo di causa finita, che dipende sempre da qualcosa di esterno e non può dirsi veramente necessaria.

La *causa sui* è necessaria, in quanto priva di condizionamenti e, proprio per questo, dipendente solo da se stessa, è cioè libera: nella nozione di *causa sui*, *Notwendigkeit* e *Freiheit* si uniscono. Come da tradizione spinoziana, la *causa sui* rappresenta l'unione speculativa della necessità e della libertà e realizza la preziosa categoria della *libera necessitas*, di cui Hegel si servirà ampiamente nella sua riflessione politica.

5.3 L'identità della libertà e della necessità: l'azione reciproca

La riflessione hegeliana sull'azione reciproca (*Wechselwirkung*) rappresenta un ulteriore momento di concretizzazione della relazione tra necessità e contingenza, in quanto elimina ogni residuo dualistico contenuto nel rapporto di causa ed effetto²⁰⁰: sia pure quello che viene veicolato, sul puro piano formale o significativo, dai due sostantivi che compongono questa categoria.

Il tratto distintivo del paragrafo sull'azione reciproca, tanto nella *Wdl* quanto nelle diverse versioni dell'*Enciclopedia*, è la presenza ricorsiva del tema della necessità: Hegel insiste, cioè, sul fatto che ciò che è emerso nel capitolo sulla modalità non rappresenta ancora l'ultima parola su questo tema, che solo ora può essere sottratto ad ogni interpretazione intellettualistica. Nel capitolo sulla *Wechselwirkung*, infatti, Hegel porta a compimento la nota identità speculativa della necessità e della libertà, tema che costituisce la base della *logica del Concetto* ed il cardine della teorizzazione pratica dell'Idea della *libertà effettuale*.

Per anticipare quanto spiegheremo nel prosieguo, la libertà effettuale è chiamata ad esplicitare la vera natura della necessità, evitando di opporsi antinomicamente a quest'ultima. Ora, però, esplicitare la necessità, significa cogliere la sua natura dialettica e riflessiva, ovvero cogliere il suo continuo attraversamento del suo altro. Ne segue che la libertà, pur non coincidendo con l'affermazione univoca della contingenza, cioè con l'arbitrio, non può evitare di fondarsi sulla struttura dinamica della *necessità della contingenza*.

Nei passaggi precedenti, Hegel ha individuato tanto nel rapporto di sostanzialità, quanto in quello di causalità, un rischio incipiente, quello di leggere la *relazione* come se da una

²⁰⁰ Si veda L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, cit., p. 420.

parta stesse un elemento attivo, capace di movimento e di produzione, e dall'altro un elemento passivo, privo di ogni capacità dinamica. La soluzione, approntata nel capitolo sull'azione reciproca, trae le sue basi dal ragionamento che conclude il capitolo precedente e che riguarda il rapporto di *azione e reazione*. Il filosofo si serve, dunque, della terminologia newtoniana del terzo principio della dinamica, secondo il quale all'esercizio di una forza corrisponde l'esercizio di una reazione di uguale intensità e di opposta direzione. Hegel sfrutta il ragionamento logico sotteso a questo principio fisico, estraendolo dal suo contesto e facendone il primo esempio di una struttura circolare capace di connettere, senza soluzioni di continuità, i due termini in gioco²⁰¹; termini che, nella nostra interpretazione, vanno sempre ricondotti alla *Notwendigkeit* e alla *Zufälligkeit*. Non abbiamo più una categoria attiva ed una passiva, ma una dinamica circolare che coinvolge necessità e contingenza, azione e reazione: entrambe esercitano un'attività, risultando capaci di co-implicarsi e di concredere nella loro comune dinamica. La contingenza non è più passiva e secondaria, ma co-agisce con la necessità, di cui rappresenta la differenza interna e costitutiva, in quanto «si ha una causa sola, che si sopprime come sostanza nel suo effetto e, soltanto in questo suo operare, si fa causa indipendente»²⁰² e necessaria.

La *Wechselwirkung* è la realizzazione di questa forma circolare, abbozzata nella relazione tra azione e reazione, la quale consiste «nel negare ciascuna delle determinazioni poste e convertirla nell'opposta, cioè porre quella nullità, che è in sé»²⁰³. L'annullamento di ogni sdoppiamento tra sostanza e accidente, causa ed effetto - tutte forme della dicotomia fondamentale tra necessità e contingenza²⁰⁴ - viene definita, dallo stesso Hegel, come «la *necessità svelata* [*gesetzte Nothwendigkeit*]²⁰⁵: la necessità non è più semplicemente *in sé*, non è più quell'«identità come ancora *interna* [*innere*] e nascosta [*verborgene*]²⁰⁶ che riproporrebbe la scissione tra interno ed esterno, essenza ed esistenza.

Come si ricorderà, Hegel aveva parlato della necessità come di una *blinde Notwendigkeit*, una forma di cieco destino; ora, finalmente, questa cecità è completamente esplicita e la

²⁰¹ Va notato come il terzo principio della dinamica venga ripreso nel suo valore teoretico e non in quello scientifico: esso funge da modello per quanto concerne il movimento circolare del Concetto e non riguarda l'immediatezza dell'essere, o il tema della forza, che Hegel ha trattato nel primo libro della *Wdl*. Su questi richiami newtoniani si veda Y. BELAVAL, *L'essence de la force dans la logique de Hegel*, in "Hegel Studien", 18, cit., pp. 329-339, mentre sui passaggi seguenti rimandiamo a S. OPIELA, *Le réel dans la logique de Hegel. Développement et Auto-détermination*, B.A.P., Paris 1983, pp. 188-205.

²⁰² *Enz C*, § 155.

²⁰³ *Ivi*, § 156.

²⁰⁴ Scrive Hegel: «In quanto entrambe son così tanto passive quanto attive, si è già tolta ogni loro differenza; è una parvenza completamente trasparente» (*Wdl II*, p. 407; 643).

²⁰⁵ *Enz C*, § 157.

²⁰⁶ *Ibid.* Nella *Wdl*, Hegel scrive: «La necessità è in questa maniera l'identità interna» (*Wdl II*, p. 408; 644).

necessità è del tutto manifesta. Quest'ultima cessa di sottrarsi alla vista del filosofo, rimanendo chiusa nella sua interiorità o nella sua profondità noumenica, e si esplica, si esteriorizza, rendendosi pienamente conoscibile. Essa non è più destino cieco, ma chiara e consapevole *destinazione* (*Bestimmung*), la cui meta è la libertà concreta.

Se la libertà è verità della necessità, ciò non significa che quest'ultima sia completamente annullata o superata. Infatti, «la necessità [*Nothwendigkeit*] non diventa libertà [*Freiheit*] perché sparisca, ma solo perché la sua identità ancora interna vien manifestata»²⁰⁷. Dire che la libertà è verità della necessità, significa asserire che la necessità viene colta nella sua natura speculativa, ovvero che viene riconosciuta nella sua continua ri-apertura nei confronti del suo altro. La libertà coincide con la necessità quando ciò che è necessario non è più un *nucleo interiore*, una *statica identità* contrapposta alle sue realizzazioni esterne, ma coincide con il proprio movimento di estrinsecazione. Proprio questa dinamica spiega la fisionomia concettuale della libertà effettuale, la quale non è mai una semplice forma astratta o un'essenza interiore contrapposta alle sue realizzazioni concrete e finite: l'Idea della libertà coincide con la sua *Verwirklichung* contingente e singolare²⁰⁸.

La *Wechselwirkung* dà vita ad una relazione perfettamente circolare tra due termini, che agiscono l'uno sull'altro, senza dare addito ad alcuna distinzione metafisica tra un principio essenziale ed uno semplicemente accidentale. Questo circolo, nel quale viene meno ogni distinzione topologica tra interno ed esterno, rappresenta il dispositivo formatore dell'Idea della libertà²⁰⁹. Hegel può quindi affermare che la «verità della necessità è perciò la libertà e la verità della sostanza è il concetto [*Diese Wahrheit der Nothwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff*]»²¹⁰,

²⁰⁷ *Wdl II*, p. 409; 645.

²⁰⁸ Per questo il filosofo sostiene che «il trapasso dalla necessità alla libertà, o dal reale nel concetto, è il più difficile, perché la realtà per sé stante deve pensarsi che abbia la sua sostanzialità soltanto nel trapasso e nell'identità con la realtà per sé stante, *altra da lei*» (*Enz C*, § 159 An).

²⁰⁹ Sul tema della circolarità si vedano D. SOUCHE-DAGUES, *Le cercle hégélien*, PUF, Paris 1986, che offre una lettura dell'intero sistema hegeliano e T. ROCKMORE, *Dialectic and Circularity: Is Hegelian Circularity a New Copernican Revolution?*, in N. G. LIMNATIS (a cura di), *The Dimensions of Hegel's Dialectic*, Continuum, London – New York 2010, pp. 55-75, che si concentra sulla forma circolare della dialettica.

²¹⁰ *Enz C*, § 158. Nelle lezioni di logica del 1831 tale punto è chiaramente ribadito: «La necessità è in se stessa la libertà [*Die Nothwendigkeit ist an sich die Freiheit*]» (*VL*, p. 172). In *VR II*, pp. 295-321; 282-306 (lezioni del 1824) abbiamo una chiara distinzione tra una necessità estrinseca ed una necessità interna. La prima si contrappone alla contingenza e rimane, perciò, solo contingente. La seconda, accogliendo al suo interno la contingenza, si realizza e si identifica con la libertà. Tali pagine offrono una delle più sistematiche ed originali trattazioni delle categorie della modalità al di fuori della logica e ribadiscono quella valenza teologica che la tradizione scolastica e moderna ha conferito a questo tema. Su necessità e libertà si vedano E. ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, De Gruyter, Berlin – New York 1977, pp. 56-67 e G. JARCZYK, *Système et liberté*, cit., secondo la quale «bisogna sottolineare anzitutto la tesi capitale secondo

ma questa sua riflessione impone una corretta comprensione della natura modale della *Notwendigkeit*, la cui differenza non è mai qualcosa di secondario e passivo, da sempre controllato e pacificato. Essa è, anzi, in grado di influire sul processo di realizzazione dell'Idea.

La libertà concreta si realizza, quindi, quando la necessità cessa di opporsi alla contingenza in modo intellettualistico: la libertà concreta non è arbitrio, dominio unilaterale della contingenza, ma non è nemmeno l'affermazione della necessità come eliminazione dell'imprevisto, del rischio e della casualità. Come sostiene in modo perentorio Hegel, «la sostanza assoluta, come forma assoluta, distinguendosi da sé, non si respinge quindi più da sé come necessità, né si rompe più quale contingenza»²¹¹. Quest'ultima non si lega ad un unico principio modale ma è la mediazione di entrambe le categorie.

6. L'effettualità della contingenza: modalità e logica del concetto

Nella sezione sulla *Wirklichkeit*, Hegel ha sviluppato una critica radicale del dualismo e della sua struttura genetica, l'*Erscheinung*. Egli ha elaborato, proprio in questo luogo testuale, il movimento logico della *Manifestation*, cui è deputato il superamento di ogni forma di riflessione estrinseca e la dimostrazione dell'identità dell'essenza che si manifesta, e delle sue manifestazioni finite. Ciò nonostante, lo schema espositivo della sezione in questione, segnato dal continuo passaggio da una coppia concettuale all'altra (assoluto-modi, effettuale-possibile, necessario-contingente, sostanza-accidente, causa-effetto), presenta ancora un margine dicotomico: una volta, infatti, che il movimento della manifestazione è stato definito, Hegel segnala, capitolo dopo capitolo, un costante sfasamento tra questo stesso movimento ed i suoi prodotti finiti. In altri termini, il movimento della *Manifestation*, elaborato all'interno della *logica dell'essenza*, non può concretizzarsi completamente sul piano della *logica oggettiva* ed impone il passaggio alla *logica soggettiva*, dove sarà realizzato in modo definitivo.

Questo sfasamento, che Hegel affronta e cerca di dissolvere tramite la molteplicità di categorie su cui ci siamo soffermati, costituisce una sorta di motore genetico dell'intera sezione: ogni volta sembra permanere una differenza, sia pur minima, tra il movimento che pone ed il suo prodotto, un margine di dualismo, che spinge il filosofo di Stoccarda a

cui, per Hegel, *la libertà è la verità della necessità*. Si noti il rovesciamento della problematica: non è la libertà che si estingue nella necessità, ma la necessità che si apre essa stessa alla libertà» (*Ivi*, p. 9; tr. it. nostra).

²¹¹ *Wdl II*, p. 409; 645.

procedere verso una nuova coppia concettuale. Tale pericolo viene meno solo con la *Wechselwirkung* che, nella sua stessa struttura significante, sembra aver eliminato qualsiasi forma di sdoppiamento logico-ontologico: a questo punto, però, come precisa lo stesso Hegel, abbiamo ormai guadagnato il piano del *Begriff* e la *Wesenslogik* può considerarsi pressoché conclusa. Lo sdoppiamento tra il movimento dell'attuazione e il suo prodotto costringe, dunque, il filosofo ad abbandonare il terreno della *logica dell'essenza* e a guadagnare quello del Concetto.

Il caso più lampante di questa esigenza epistemologica insita nella *Wdl*, è quello dell'*absolute Notwendigkeit*, nella quale abbiamo incontrato la prima presentazione della dinamica modale della *necessità della contingenza*. Al termine del paragrafo ad essa dedicato, lo si ricorderà, Hegel precisava che la mediazione tra necessità e contingenza non si era ancora compiuta in modo esplicito e concreto: la *necessità assoluta* aveva esposto, per la prima volta, il contenuto vero e speculativo della modalità, ovvero la reciprocità della necessità e della contingenza, ma non era stata in grado di esprimerlo in modo altrettanto speculativo. La *necessità assoluta*, che Hegel continua a definire tramite l'attributo della *cecità*, espone la *necessità della contingenza* in modo solo implicito e, perciò, ancora del tutto potenziale, affetto dalla schisi tra forma e contenuto. Tale schisi, che deriva dalle condizioni di base della *logica dell'essenza*, rappresenta l'ultimo scoglio che ci separa dalla corretta comprensione della modalità ed in particolare del problema della *Zufälligkeit*.

Per questa ragione abbiamo insistito sul fatto che la vera esplicitazione della logica modale non fosse da ricercare all'interno del secondo capitolo della sezione *Wirklichkeit*, dove permane una sorta di diffrazione tra il processo della necessità e l'eccedenza della contingenza, ma nella trattazione della connessione tra queste due categorie modali sviluppata nel terzo capitolo, a proposito delle categorie della relazione: queste ultime sono concepite come esplicitazioni della "relazione della necessità" e permettono di riconoscere l'identità speculativa tra il piano della modalità, e nella fattispecie della *Notwendigkeit*, e quella della *Freiheit*, che altro non è se non il piano speculativo del Concetto. Passando attraverso la relazione tra sostanza e accidenti, causa ed effetti, Hegel ha sottratto il rapporto modale tra necessità e contingenza da ogni forma di comprensione ancora intellettualistica, segnata dalla distinzione tra il movimento che pone e ciò che è posto: solo nell'eliminazione di questa opposizione riflessiva la logica acquisisce la prospettiva speculativa della *Vernunft* e della *Freiheit*.

Ora, però, come emergeva in una delle precedenti citazioni hegeliane, «la necessità [*Nothwendigkeit*] non diventa libertà [*Freiheit*] perché sparisca, ma solo perché la sua identità ancora interna vien manifestata»²¹². Ciò significa, che la necessità (termine che qui svolge un compito metonimico, è cioè parte per il tutto delle categorie modali), viene assunta all'interno dell'Idea della libertà, ovvero dal Concetto, ma al contempo anche profondamente trasformata. La modalità non viene semplicemente superata dalla *logica del Concetto* né viene conservata al suo interno nella forma che aveva assunto nella *logica dell'essenza*. Essa compie un salto qualitativo, un “cambiamento di stato”, tramite cui il contenuto speculativo dell'effettualità ottiene la forma speculativa del razionale: il contenuto modale della *necessità della contingenza* viene espressa da una forma, che non è più soggetta ad alcuna divisione antinomica.

L'identità dialettica della *Notwendigkeit* e della *Freiheit*, che costituirà uno degli elementi portanti della filosofia del diritto e della storia di Hegel, impone una nuova concettualizzazione della modalità, che non riguarda tanto il suo contenuto, ma la sua piena esplicitazione e la sua concretizzazione come elemento motore dell'auto-movimento del Concetto: impone, cioè, il passaggio dal piano della *logica dell'essenza* a quello della *logica del concetto*. Hegel stesso fonda questo schema interpretativo negli ultimi capoversi del paragrafo sulla *Wechselwirkung*, nel quale la ripresa del tema della modalità non rimane una questione legata alla sola *logica dell'essenza* ma viene a riguardare la *logica del concetto*. Egli sostiene, infatti, che il processo modale, per cui la necessità si realizza tramite la contingenza, esprima, sebbene in modo ancora parziale, la stessa struttura teoretica che riguarda il Concetto, in cui «l'universale non è identico con sé che in quanto contiene in sé la determinatezza come tolta, ed è dunque il negativo come negativo, esso è quella medesima negatività, che è la singolarità»²¹³.

La struttura logica della *Wirklichkeit* contiene già al suo interno il nucleo contenutistico che raggiungerà la sua forma compiuta nella categoria portante della *logica del concetto*, l'universale concreto. Lo conferma quanto Hegel scrive subito dopo: «Determinato, il negativo come negativo, è immediatamente quella medesima identità, che è l'universalità. Questa loro semplice identità è la particolarità, la quale contiene in una immediata unità, del singolo il momento della determinatezza, dell'universale il momento della riflessione in sé»²¹⁴.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Wdl II*, p. 409; 645.

²¹⁴ *Ibid.*

In questo modo, è lo stesso Hegel a fornirci alcune preziose chiavi di lettura per comprendere la transizione del tema modale dal piano della *logica dell'essenza* a quello della *logica del concetto*. La realizzazione di quanto è in nuce nella sezione *Wirklichkeit* avviene allora nelle maglie del *Begriff*, intorno alla dinamica della *Verwirklichung* del Concetto, che rappresenta uno dei nuclei centrali della *logica soggettiva* e del suo superamento del punto di vista del *Verstand*. Se è così, il rimando hegeliano non è solamente al capitolo sul *Begriff*, che apre la prima sezione della *logica soggettiva*, ma più in generale alla struttura speculativa che caratterizza la dimensione hegeliana della *Vernunft* e del suo operare concettuale. *Situare a questa altezza la realizzazione della logica modale significa fare della comprensione della modalità uno dei nodi critici della distinzione dialettica tra intelletto e ragione.*

Come è noto, infatti, Hegel distingue in modo netto il Concetto come *universale astratto* e come *universale concreto*. La prima forma di universale, tipico prodotto della filosofia trascendentale, è il frutto dell'operare dirimente dell'intelletto che, mosso dalla logica della *riflessione estrinseca*, separa l'ambito della forma da quello dei contenuti: il concetto viene inteso come un vuoto universale e contrapposto alla particolarità dei contenuti, intesi come materiali del tutto indipendenti ed estrinseci. Il concetto corrisponde ad una categoria astratta, ad una forma psicologista, priva di ogni concretezza ed effettualità.

L'*universale concreto* è, invece, il frutto del procedere della ragione, la quale mette in luce il legame inscindibile tra universale e particolare, ed invece di opporre questi ultimi, riesce a produrre la loro sintesi. L'universale si presenta come una forma ricca di contenuto, capace di negarsi attraverso la particolarità dei contenuti e di ritornare in se stesso; esso, anzi, specificando la sua universalità attraverso il particolare, perde ogni astrattezza e diviene perfettamente concreto e determinato, producendo la propria stessa effettualità. Il Concetto è ciò che vi è di maggiormente concreto e reale, non nei termini della concretezza sensibile, bensì in quelli della determinatezza e dell'attuazione del proprio contenuto²¹⁵.

La sintesi dell'universale e del particolare, in cui l'universale è completamente determinato, è il momento della *singularità*: l'apparente astrattezza del concetto hegeliano sfuma di fronte alla constatazione che l'Idea non è affatto un *universale astratto*, qualcosa di distante dal mondo, ma ciò che vi è di massimamente concreto e singolare. Il concetto

²¹⁵ Chiarisce Hegel: «Il concetto è ciò che è in tutto e per tutto *concreto*, l'unità negativa con sé, come essere determinato in sé e per sé, - il che è individualità. - costituisce, essa stessa, la sua relazione a sé, l'universalità. I momenti del concetto non possono dunque esser separati: le determinazioni della riflessione *esigono* di esser prese e di valere ciascuna per sé, separata dall'opposta; ma, essendo *posta* nel concetto la loro identità, ognuno nei momenti di esso può esser solo immediatamente per e con gli altri» (*Enz C*, § 164).

esiste solo nel momento della singolarità, nel quale la sua *Verwirklichung* può dirsi effettuata²¹⁶.

Non c'è, quindi, alcuna opposizione tra la necessità intellettuale dell'universale o del concetto e la contingenza dei diversi contenuti particolari. *Hegel realizza, a questa altezza, la perfetta "Vermittlung" della necessità dell'universale e della contingenza del particolare, producendo un terzo momento, il singolare, nel quale nessuna di queste dimensioni modali è stata definitivamente superata, ma entrambe sono pienamente attive ed efficaci, nella loro costante mediazione.* Nel momento della singolarità, il Concetto non coincide con l'assoluta contingenza, ma non è neppure la sua eliminazione: la sua stessa determinazione o, meglio, la sua stessa *Verwirklichung* non possono prescindere da questa contingenza.

Nella singolarità, la contingenza, pur nella sua costante mediazione con la necessità, non è un semplice punto di passaggio del processo concettuale, ma un'istanza effettuale, capace di influire nel processo di realizzazione del *Begriff*. Sul piano della *logica del concetto*, non dovremo più limitarci a parlare di una *necessità della contingenza*, che rischia sempre di rimanere qualcosa di virtuale o, come abbiamo visto a proposito della *relazione di sostanzialità*, di dare vita ad una subordinazione della contingenza rispetto al movimento logico della necessità. Possiamo, ora, sostenere, in modo ben altrimenti decisivo, che la *WdI* dia vita ad un'*effettualità della contingenza*, ad una sua presenza del tutto attuale nelle maglie dell'*universale concreto*. Da questo punto di vista, il pensiero hegeliano coglie la contingenza come momento interno allo sviluppo razionale del Concetto e mette fine alla tradizionale equiparazione tra questa categoria modale e l'ambito dell'irrazionalità, del sentimento. La contingenza non è più una semplice possibilità logica né una mera eccedenza, ma una presenza concreta, garantita da una necessità interna alla struttura stessa dell'auto-movimento concettuale.

Hegel scrive, infatti, a proposito dell'*universale concreto*: «quello che per la sostanza come tale era un contingente [*zufälliges*], la propria mediazione del concetto con se stesso [*Vermittlung des Begriffes mit sich selbst*], è la sua propria riflessione immanente [*immanente Reflexion*]. Questa mediazione, che eleva anzitutto la contingenza [*Zufällige*] alla necessità [*Nothwendigkeit*], è però la relazione manifestata. Il concetto non è l'abisso

²¹⁶ Precisa Hegel: «è l'astrazione stessa che tiene di contro a sé il suo universale, il quale non ha perciò l'individualità in se stesso, e resta privo di concetto. – La vita, lo spirito, Dio – come il concetto puro, l'astrazione non è capace di comprenderli, perché tien lungi dai suoi prodotti la singolarità, il principio dell'individualità e personalità, e non giunge così che a generalità prive di vita e di spirito, esangui e vuote» (*WdI III*, p. 49; 701).

della sostanza informe ovvero la necessità come identità interna di cose o stati diversi fra loro e limitantisi [...]. L'universale è quindi la potenza libera [*freye Macht*]. È se stesso e invade il suo altro, non però come un che di violento, ma come tale che in quello è quieto e presso se stesso»²¹⁷. Tramite una ripresa precisa e sistematica del lessico della sezione *Wirklichkeit* (necessità, contingenza, sostanza, riflessione, manifestazione, potenza), il filosofo di Stoccarda descrive la dimensione modale del Concetto: la necessità dell'universale non è un'essenza interna che si contrapponga alla contingenza ma esiste solo attraverso l'effettualità di quest'ultima. La potenza dell'universale non può più esser vista, come nel caso della sostanza, quale relazione coercitiva, in cui la *Notwendigkeit* regoli in modo estrinseco la *Zufälligkeit*. Il Concetto esprime una *freie Macht* perché riconosce nel proprio "esser altro" una parte integrante ed effettuale del suo stesso processo. La riflessione perde, dunque, ogni aspetto dicotomico e diviene *riflessione immanente*, pieno dispiegamento della *Manifestation*. Si noti anche, come Hegel, nella stessa *logica del concetto*, utilizzi il significante *Zufälligkeit*, dimostrando la persistenza del problema della contingenza all'interno dell'intera logica.

La presenza del tema modale non si limita, come già detto, a queste note relative al primo capitolo dell'intera *logica soggettiva*, ma riguarda la stessa struttura della concretizzazione dell'universale. Per questa ragione, tale tema compare in modo ricorsivo all'interno dell'ultima parte della *Wdl*, nei luoghi in cui Hegel elabora ed esplicita il ruolo della *singularità* come piena attuazione del Concetto.

In primo luogo, potremo notare come il momento terminale della sezione sulla *soggettività* sia rappresentato dal *sillogismo della necessità* (*Schlüsse der Notwendigkeit*), nel quale ogni termine (universale, particolare e singolare) si scopre legato da una relazione essenziale con ognuno degli altri, invece di opporsi ad essi in modo dualistico. Il momento ultimativo della *soggettività*, del luogo sistematico cui è affidata l'elaborazione della forma espositiva (concetto, giudizio, sillogismo) del *Begriff*, si chiude dunque su un esplicito richiamo della *Notwendigkeit*. Senza poter entrare qui in un'analisi approfondita di questa categoria logica, e più in generale del sillogismo, possiamo notare come il *sillogismo della necessità* realizzi alcuni aspetti teorici, decisivi per la comprensione del problema di cui ci stiamo occupando in questa sede²¹⁸.

²¹⁷ *Wdl III*, pp. 34-35; 682-683.

²¹⁸ Si veda *Wdl III*, pp. 90-127; 791-800. Il sillogismo della necessità è la categoria che Hegel utilizza per accorpare tre tipi di sillogismo (*categorico*, *ipotetico*, *disgiuntivo*). Per un approfondimento di questi temi si veda P. LIVIERI, *Il pensiero dell'oggetto. Il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, Verifiche, Trento 2012, pp. 101-118. Sulla teoria del sillogismo prima della *Wdl* si veda G. SANS, *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Akademie, Berlin 2004, molto attento

1) Esso definisce, in modo compiuto, la struttura del “medio” e della stessa *Vermittlung*, mostrando come ognuno dei termini non sia semplicemente legato al proprio altro, ma sia, al suo interno, il frutto dell’azione reciproca degli altri due: non abbiamo più alcuna contrapposizione tra un termine portatore delle istanze dell’universalità e della necessità ed uno particolare e contingente, ma ogni elemento dipende dalla mediazione di queste stesse dimensioni. La forma, capace di cogliere il contenuto modale dell’*effettualità della contingenza*, è finalmente raggiunta²¹⁹. 2) Tale sillogismo, nel suo momento finale (*sillogismo disgiuntivo*), si conclude con un’ulteriore esplicitazione della categoria della singolarità come concretizzazione dell’universale, quale intero al cui interno universale e particolare sono mediati e al contempo perfettamente presenti²²⁰. L’intera esposizione del sillogismo della necessità, nelle sue tre differenti articolazioni, è diretta all’esplicitazione del momento della singolarità e, per questa ragione, è altrettanto segnata da una profonda rielaborazione della dimensione modale della *Zufälligkeit*. Nel caso della singolarità completamente definita e concretizzata, non abbiamo più la contingenza come il segno dell’intervento estrinseco e arbitrario di un soggetto conoscente esterno, che imprime una necessità soltanto soggettiva all’esposizione del Concetto, come avveniva nel caso della sostanza spinoziana, quindi del *giudizio* (e ancora del *sillogismo dell’esser determinato*)²²¹.

alla relazione tra necessità e contingenza, che però viene legata unicamente all’aspetto dell’empirico (*Ivi*, pp. 168-200). Si è fatto notare che la teoria hegeliana del sillogismo rappresenta una critica radicale alla forma espositiva della filosofia kantiana, incapace di superare il piano del giudizio, di produrre la sintesi tra soggetto e predicato che sola permetterebbe di fondare un vero e proprio sillogismo (si veda L. SCARAVELLI, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, a cura di M. Corsi, Cadmo, Roma 1976). Parlando di un *sillogismo della necessità*, Hegel si riallaccia anche alla teoria aristotelica del sillogismo modale (si veda *An. Pr.*, I, 8, 29 b, 30). Non si tratta di una ripresa dei contenuti del discorso aristotelico, ma della struttura speculativa che, per la prima volta, Aristotele permette di cogliere, mettendo in luce la portata modale del sillogismo, che diviene la forma razionale capace di esporre le singole categorie modali.

²¹⁹ Come esplicita Hegel: «Nel sillogismo della necessità [*Schlüsse der Nothwendigkeit*] esso [scil.: il medio] si è determinato ad esser l’unità tanto sviluppata e totale, quanto semplice, e la forma del sillogismo, il quale consisteva nella differenza del medio di fronte ai suoi estremi, si è con ciò tolta» (*Wdl III*, p. 125; 799). Sulla portata di questi passaggi per l’assetto complessivo della dialettica hegeliana si veda il classico saggio di K. DÜSING, *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in D. HENRICH (a cura di), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 15-38.

²²⁰ Si veda *Wdl III*, pp. 123-125; 797-798.

²²¹ Già nel sillogismo categorico, Hegel sostiene che «Questa contingenza [*Zufälligkeit*] non appartien poi semplicemente alla riflessione esterna, che trova in modo contingente [*zufällig*], per via di confronto con altri, l’individuo [*Einzelne*] posto nel sillogismo; anzi, l’individuo è posto come contingente [*zufällig*], come un’effettualità soggettiva, in quanto esso stesso è riferito al medio come alla sua universalità oggettiva» (*Wdl III*, p. 120; 793). In questo modo, Hegel tira le fila della sua riflessione sulla dimensione epistemologica della questione modale, che era stata aperta nella *nota* conclusiva al primo capitolo: se il metodo geometrico di Spinoza, fatto di assiomi e deduzioni, non riusciva a garantire che una necessità soggettiva, dipendente dall’estrinsecità tra l’autore che pensa e scrive e la materia trattata, la struttura circolare del sillogismi garantisce la realizzazione della *Notwendigkeit der Sache*. Sul sillogismo della necessità sono fondamentali le

La contingenza è, ora, una presenza effettuale che si trova all'interno del Concetto stesso, in quanto rappresenta un'esigenza legata alla sua concretizzazione, all'eliminazione dell'astrattezza cui rimarrebbe legato l'universale, opponendosi in modo intellettualistico ai suoi contenuti.

La stessa ricorrenza del problema della modalità si segnala, all'interno dell'*oggettività* e dell'*idea*, in quei passaggi in cui Hegel riprende e completa la propria comprensione dell'*universale concreto*. Ciò avviene, in modo evidente, al centro della sezione *oggettività*, nell'introduzione della sezione *teleologia*, dove è a tema la nozione di *fine* (*Zweck*) come realizzazione esemplare della dinamica dell'*universale concreto*: «il fine [...] è il determinato in sé e per sé, l'universale concreto [*concrete Allgemeine*], inteso come forma assoluta»²²². Il *fine* segna il superamento hegeliano di ogni forma di causalità meccanicistica o tecnico-poietica per cui, come abbiamo già visto in precedenza, l'effetto e, nel nostro caso, la singolarità, sarebbe qualcosa di altro e di indipendente dalla causa o, in questo frangente, dall'universale: il fine è il nucleo razionale del Concetto che, nella sua stessa effettuazione concreta (*Wirkung*), opera la piena realizzazione del suo *Wirken*, della sua capacità causale²²³. A questo proposito, l'opposizione tra causalità meccanicistica e finalismo viene ricondotta da Hegel alla dicotomia kantiana tra *Notwendigkeit* e *Freiheit*, mondo dei fenomeni e mondo noumenico, determinismo teoretico e libertà pratica.

Come era già avvenuto nelle pagine introduttive della *Differenzschrift*, Hegel richiama la terza antinomia della *cosmologia razionale* kantiana, rimarcandone il valore emblematico nell'esplicitazione del dualismo che verrebbe proiettato sul reale da una filosofia completamente determinata dal *Verstand*: «l'opposizione della teleologia e del meccanismo è anzitutto l'opposizione più generale della libertà e della necessità [*der allgemeineren Gegensatz von Freyheit und Nothwendigkeit*]. Kant mise l'opposizione in questa forma fra le antinomie della ragione, e precisamente come il terzo contrasto delle idee trascendentali»²²⁴. L'antinomia tra necessità e libertà, che segna gran parte della

analisi di G. JARCZYK, *Système et liberté*, cit., che ne fa uno dei perni intorno a cui gira l'identità della necessità e della libertà (qui in particolare pp. 121-133).

²²² Enz A, § 154. Su questi temi si veda F. CHIEREGHIN, *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in ID. (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia delle scienze filosofiche»*, cit., pp. 213-247, il quale sostiene che la nozione di fine porti a compimento quella di universale concreto e con ciò la critica del concetto kantiano (in particolare p. 221).

²²³ Si veda *Wdl III*, pp. 154-172; 833-856; Enz A, §§ 153-154; Enz C, § 204. Il concetto di fine, come forma interna, dischiuso dalla *teleologia*, raggiunge la sua forma più corretta solo nella sezione *vita*, dove Hegel affronta il concetto di *organismo*. Si veda L. LUGARINI, *Finalità kantiana e teleologia hegeliana*, in "Archivio di storia della cultura", 5, 1992, pp. 87-103.

²²⁴ *Wdl III*, p. 157; 837.

filosofia tedesca post-kantiana, costituisce una dicotomia “più generale”, che fonda le altre e rappresenta in modo decisivo l’esito del predominio della *riflessione estrinseca*.

Andare oltre a questa rigida antinomia intellettualistica richiede, dunque, un’importante elaborazione modale della categoria della *Notwendigkeit*, la quale non può più coincidere, come avviene all’interno della tradizione trascendentale, con una forma deterministica di causalità o con una prospettiva che riduce il reale al mondo fenomenico. La necessità speculativa, che Hegel intende dimostrare come una ed identica con la libertà, risponde ad un’altra forma causale, quella del fine, per la quale la causa stessa si determina attraverso i suoi effetti contingenti. La necessità, in Hegel, non è più una categoria dell’intelletto che si opponga alla libertà come categoria della ragione: questo fondamentale guadagno speculativo ci dimostra come l’analisi modale costituisca un’esigenza basilare della *Wdl* e della sua capacità di produrre un effettivo superamento della prospettiva del *Verstand*.

Allo stesso modo, si segnala il richiamo modale, tramite cui Hegel introduce l’*Idea*, la quale è «come la possibilità che ha in se stessa la propria effettualità»²²⁵: non c’è più nessuna distinzione tra il lato logico della possibilità e quello ontologico della sua attuazione, anzi la condizione di possibilità dell’*Idea* non è altro che la sua completa *Verwirklichung*, la sua singolarità. La *Wirklichkeit* è condizione di possibilità della stessa possibilità, in quanto l’*Idea* è soggetta all’intrinseca necessità della sua effettuazione e non può rimanere una semplice forma astratta. Ora, però, la *Wirklichkeit*, che Hegel attribuisce all’*Idea*, è il frutto di un processo logico-ontologico, che si può compiere solo attraverso il pieno riconoscimento del ruolo della contingenza.

L’ultima definizione della *Wirklichkeit* è, dunque, il risultato di una dialettica modale che dipende dalla mediazione della necessità e della contingenza. Quando leggeremo, dopo queste annotazioni, la famosa proposizione sull’effettuale e il razionale, che rappresenta il cuore della concezione modale della *Rph*, dovremo tenere a mente che la *Wirklichkeit* non è l’eliminazione della contingenza, ma il momento in cui essa prende parte alla fondazione del Concetto.

6.1 Considerazioni finali

Per le finalità del nostro lavoro non è importante stilare un elenco completo delle presenze “filologiche” del tema modale all’interno della *logica soggettiva*. Ciò che è rilevante consiste nel notare come la problematica modale sia strettamente connessa alla

²²⁵ *Enz A*, § 162.

Verwirklichung dell'Idea, al processo che realizza il superamento della riflessione estrinseca dell'intelletto e fonda la riflessione immanente della ragione. In questi termini, il nucleo problematico della modalità, il ruolo e l'azione della contingenza, si connettono alla trasformazione dialettica della sostanza in soggetto, ovvero alla questione della soggettività e della sua realizzazione concreta nel momento della singolarità. Per questo è proprio l'Idea, che è «universale che determina se stesso ed è per sé l'universale, vale a dire anche singolo [*Einzelnes*] e soggetto [*Subjekt*]²²⁶, a realizzare nel modo più concreto l'*effettualità della contingenza*.

Non si tratta, dunque, di sostenere che la *logica dell'essenza*, e tanto meno la logica modale contenuta nella sezione *Wirklichkeit*, costituiscano la chiave di lettura dell'intera logica speculativa. Ciò che proponiamo va in un'altra direzione: la logica modale non è un aspetto limitato al luogo sistematico in cui viene trattata, ma una dinamica teoretica che si lega alla realizzazione del movimento riflessivo che caratterizza il Concetto. Dobbiamo, perciò, distinguere tra la definizione della modalità che otteniamo nella *logica oggettiva* e la dinamica modale dell'*effettualità della contingenza* che costituisce una delle componenti strutturali del discorso hegeliano sull'Idea, in quanto identità speculativa di effettuale e razionale.

Con questo, non intendiamo dire che la problematica modale costituisca un aspetto resistente all'*Aufhebung*, al togliimento e all'inveramento prodotti dal metodo epistemologico della *Wdl*, ma che ciò che viene superato è solo la logica modale come singolo momento o tassello del sistema. Di contro, va sottolineato come la modalità descritta dalla *Wirklichkeit* quale mediazione della necessità e della contingenza, non sia più un singolo tassello del sistema ma il nucleo dinamico del Concetto nel suo movimento di concretizzazione. Secondo quanto è emerso, la modalità non riguarda in alcun modo la *riflessione estrinseca*, lo sdoppiamento tra movimento che pone e ciò che è posto, come avveniva invece nei progetti logici precedenti alla stesura della *Wdl*. In quel caso la modalità era un tema intellettualistico, una forma di antinomia, che la logica doveva eliminare. Ora, invece, la modalità, compresa nella sua natura speculativa come superamento di ogni opposizione categoriale (reale-possibile, possibile-impossibile, necessario-contingente), coincide con il movimento di concretizzazione dell'universale.

La modalità, nella logica hegeliana, non è più una tematica accademica di un manuale istituzionale, ma un modo di porre e di affrontare il problema del reale come nodo centrale della speculazione filosofica. Per questo, quando richiameremo la dialettica modale, nei

²²⁶ *Wdl III*, p. 241; 941; tr. it. modificata.

prossimi capitoli, a proposito dello *spirito oggettivo*, non intenderemo riferirci unicamente all'elaborazione condotta nella sezione sulla *Wirklichkeit*, ma alla dinamica modale che contraddistingue il processo di attuazione dell'Idea, non solo come *necessità della contingenza* ma altrettanto come la sua più stabile *effettualità*. A questo proposito, l'analisi dei singoli passaggi della sezione *Wirklichkeit* è stata fondamentale per comprendere la genesi del contenuto modale e la stessa genesi del Concetto: da questo punto di vista il riferimento alla *logica dell'essenza* rimane imprescindibile, in quanto mostra la complessità e la fatica del Concetto, il suo lento processo auto-produttivo, e nega ogni visione del razionale come auto-proclamazione trionfale e priva di conflitti. Dall'altra parte proprio questa analisi deve tenere conto che la verità speculativa della modalità, la sua trasformazione definitiva, avviene proprio nel movimento tramite cui l'Idea si concretizza. In sede conclusiva, ciò che risulta decisivo è il fatto che il pensiero hegeliano si faccia carico della dimensione modale della contingenza come elemento strutturale del processo dell'Idea: l'analisi della modalità non è condotta a partire da una preferenza soggettiva del filosofo che descrive il movimento concettuale, ma è ciò che scaturisce dall'Idea stessa, dalla *Notwendigkeit der Sache*. Non si tratta di chiedersi se la dinamica dell'effettualità della contingenza sia ciò a cui mira esplicitamente la riflessione hegeliana, ma di registrare come questo aspetto modale consegua al pieno dispiegamento dell'elemento razionale: è la dialettica ad imporre, nell'attuazione del suo assetto speculativo, la presenza e l'attraversamento della *Zufälligkeit*²²⁷.

La comprensione di questo punto basilare della problematica modale permette di prendere le distanze da alcune delle interpretazioni più radicate del sistema di Hegel come negazione della contingenza e realizzazione del più rigido dominio della necessità. Le note affermazioni hegeliane contro la contingenza, spesso ricordate dagli interpreti come prova irrefutabile della tesi appena ricordata, vanno dunque rilette alla luce del pieno dispiegamento del processo dialettico. Quando Hegel afferma che «un'esistenza contingente non meriterà l'enfatico nome di effettuale»²²⁸ - considerazione che ritornerà più volte anche in sede storica e politica - egli non vuole eliminare ogni riferimento alla contingenza dalle maglie del sistema. Egli sostiene, in modo perfettamente coerente con i presupposti anti-intellettualistici della dialettica, che la *Wirklichkeit* non si riduce mai al

²²⁷ Sottolinea con forza questo aspetto H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, cit., (tr. it. cit., pp. 123-124), che rinforza grazie a questa riflessione sulla contingenza, la sua tesi sulla centralità della *Wirklichkeit* nella *Wdl*.

²²⁸ *Enz*, § 6 An.

regno della contingenza, all'affermazione univoca di ciò che è finito e transitorio contro ciò che è necessario ed universale.

La posizione hegeliana si distingue da qualsiasi celebrazione della casualità, tanto in ambito logico e gnoseologico, quanto in campo pratico - dove l'arbitrio, forma per eccellenza del dominio intellettualistico della contingenza sulla necessità, verrà aspramente criticato nella sua pretesa di essere sinonimo dell'Idea della Libertà. In entrambi i casi, però, questo rifiuto del carattere esclusivo della *Zufälligkeit* non coincide con la sua eliminazione, ma con una dinamica tesa alla sua costante mediazione con la necessità concettuale: la contingenza non va, dunque, assunta come principio opposto alla necessità, ma come conseguenza necessaria del pieno dispiegamento della necessità del Concetto. Verso di essa Hegel non esprime alcun atteggiamento moralistico o valutativo. Non si tratta mai di stabilire se la contingenza sia un principio positivo o negativo, ma di registrare la sua necessaria presenza a livello del nucleo dinamico della dialettica stessa.

L'ultima nota di questo capitolo va spesa sul tema che aprirà il prossimo, il legame tra il concetto hegeliano della libertà concreta o effettuale e la dinamica modale che costituisce il suo nucleo logico. Tale riconoscimento permette all'interprete di visualizzare e di comprendere la persistenza del tema modale all'interno della seconda grande tematizzazione dell'Idea della libertà, lo *spirito oggettivo*. Come vedremo nei prossimi capitoli, il tema teoretico della modalità rivela di avere anche un versante storico ed etico-politico, che non coincide con la mera traduzione delle singole categorie dal piano logico a quello dello *spirito oggettivo*, ma con una loro fondamentale modificazione, atta a fare di queste ultime altrettante forme di comprensione dell'agire umano²²⁹. Il periodo che conclude la trattazione dell'*effettualità* nell'*Enciclopedia* berlinese, riguarda infatti il nesso tra necessità e libertà: «la sostanza effettuale [*wirkliche Substanz*] come tale, la causa, che nel suo essere per sé non vuol lasciar penetrar nulla in sé, è già soggetta alla *necessità* [*Nothwendigkeit*] o al destino [*Schicksal*] di passare nell'esser posta; e questa soggezione è anzi la cosa più difficile. *Pensar* la necessità è, per contrario, la soluzione di quella difficoltà, poiché è l'incontrarsi di sé con se stesso nell'altro – la *liberazione* [*Befreiung*]: la quale non è la fuga della astrazione, ma consiste nel trovare nell'altro effettuale, con cui l'effettuale è legato per la potenza della necessità [*Macht der Nothwendigkeit*], sé, - non

²²⁹ G. SCHMIDT, *Kausalität oder Substantialität?*, in H.-C. LUCAS – G. PLANTY-BONJOUR (a cura di), *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, pp. 144-171, pur comprendendo il duplice valore delle categorie in questione, sembra proporre una deduzione univoca dal piano logico a quello storico.

come l'altrui essere, l'altrui posizione, - ma come l'essere suo proprio, la sua propria posizione»²³⁰.

²³⁰ *Ivi*, § 159 An.

1. Introduzione: libertà e modalità

Nelle pagine della *Rph*, Hegel stringe un nesso costitutivo tra la fondazione del concetto di *libertà effettuale*²³¹ e la dimensione logica della modalità. La struttura logica del concetto della libertà dipende, cioè, da una complessa dialettica categoriale, che riguarda *Möglichkeit* e *Wirklichkeit*, *Zufälligkeit* e *Notwendigkeit*.

Questa impostazione riprende quella esposta e realizzata nella *Wdl*, dove la libertà emerge come *verità della necessità*, ovvero come l'esito di una minuziosa ed originale analisi modale che si compie nella sezione sulla *Wirklichkeit*, segnando il passaggio dalla *logica dell'essenza* a quella del *Concetto*. Tale riferimento all'ultima sezione della logica oggettiva costituisce, per stessa ammissione di Hegel²³², uno degli aspetti di maggior vicinanza tra la *Rph* e la *Wdl*: non è un caso che a richiamare con forza questa connessione sia proprio la famosa proposizione speculativa su effettuale e razionale, la cui comprensione risulta del tutto impossibile senza un preciso riferimento alla riflessione condotta dal filosofo a proposito della *Wirklichkeit* e della sua natura modale.

Da una parte, dunque, la struttura logica dello spirito oggettivo dipende in modo stringente dalla logica speculativa - che costituisce la garanzia di scientificità del metodo della *Rph* - ed in particolare dal ragionamento modale definito, per la prima volta, nella sezione sulla *Wirklichkeit*, e concretizzato dalla *logica soggettiva*. Com'è emerso nell'ultimo paragrafo del precedente capitolo, ciò non significa affermare che l'unico riferimento per comprendere la genesi della *libertà effettuale* sia la *logica dell'essenza*, in quanto il problema della modalità viene ad essere completamente attivato solo all'interno della *logica del concetto*. In ogni caso, il riferimento e la connessione tra il nucleo logico della filosofia del diritto e un novero di categoria, la cui origine avviene all'interno della

²³¹ Con l'espressione "libertà effettuale" ci riferiamo alla piena realizzazione dell'Idea della Libertà, che al posto di rimanere una mera universalità astratta produce la propria esistenza reale. Per un approfondimento circa questi passaggi è utile una lettura incrociata di *Rph*, §§ 4, 29, 142, 252, 260, 265. Su questo tema si segnala per rigore metodologico la prospettiva ermeneutica espressa dal recente contributo di K. VIEWAG, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Rechtsphilosophie*, Wilhelm Fink, München 2012.

²³² Si veda *Enz C*, § 6 An.

Wesenslogik, propone una riflessione decisiva: la *Rph* non assume il Concetto come un risultato definitivo e apodittico, ma si riallaccia ad una serie di processi logico-ontologici che riguardano la genesi dello speculativo e che mantengono al loro interno tutta la complessità e la problematicità di quest'ultima. Il fatto che il problema della modalità implichi un richiamo alla *logica dell'essenza* ci indica come, nello *spirito oggettivo*, non avremo la traduzione di una serie di categorie pre-formate ma un processo di elaborazione teorica, che si riallaccia ai nuclei problematici della *Wdl*.

Dall'altra, come emergerà nel terzo paragrafo, la *Rph* non realizza una semplice traduzione dell'elaborazione logica; la relazione fondativa tra modalità e libertà viene ad assumere un carattere innovativo non solo nei confronti della tradizione filosofica moderna, ma addirittura in quelli della stessa *Wdl*. Lo *spirito oggettivo*, in quanto rete di relazioni e produzioni umane e finite, segna l'emergere di una sua specifica logica, che dipende dallo sviluppo immanente del Concetto ma non si limita ad esso. Tale nuova logica è intrinsecamente costituita dal riferimento alla finitezza e alla contingenza degli individui agenti, così come dalle configurazioni concrete all'interno delle quali essi realizzano l'Idea della libertà.

La differenza specifica della *logica dello spirito oggettivo* prende forma grazie alla questione modale della contingenza, introdotta dall'analisi dell'agire individuale e della sua relazione altrettanto costitutiva con la necessità della sostanza etica: il tema modale non è, perciò, il frutto di un metodo estrinseco e formale, ma emerge come problema immanente al terreno logico-ontologico del Diritto e della finitezza delle sue produzioni. L'analisi che condurremo in questi paragrafi riguarda, dunque, la struttura logica dello spirito oggettivo, la quale si rivela strutturalmente dipendente dall'aspetto pratico dell'agire e dell'individualità agente. Il problema teoretico si lega, in modo diretto, ad un problema anzitutto pratico, che viene poi a specificarsi attraverso i vari momenti dello *spirito oggettivo*, fino ad assumere tratti eminentemente politici. Possiamo segnalare, fin da ora, la fondazione di una vera e propria filiera concettuale che connette le categorie della contingenza, della finitezza, dell'individualità e dell'agire.

Da questo punto di vista la *Rph* dimostra come l'area descritta dalla tematica modale all'interno della filosofia hegeliana non coincida, come potrebbe apparire ad uno spoglio della letteratura secondaria, con la sua sola discussione nella logica. Hegel, nella *Rph*, non si serve delle categorie modali solo per comprendere lo sviluppo immanente dell'elemento logico, ma ancor di più per cogliere ed esplicitare le strutture razionali che riguardano l'agire concreto degli individui e della vita associata all'interno della cornice dello Stato e

delle istituzioni. Nell'operare questa transizione, le categorie modali subiscono importanti cambiamenti. L'operazione che ci apprestiamo a descrivere rappresenta, infatti, uno degli aspetti salienti di una più generale strategia insista nel procedere hegeliano: ci riferiamo alla specifica rielaborazione e trasformazione dei lessici "tecnici" della filosofia scolastica e della tradizione accademica della filosofia tedesca, in particolare wolffiana. Hegel cerca di utilizzare tali apparati categoriali come strumenti di comprensione del reale e li sottopone ad un profondo *labor limae*, tramite cui li riconfigura e ne scioglie le derive metafisicizzanti.

Le categorie modali rispondono a questo medesimo procedimento, al contempo linguistico e concettuale. Esse subiscono, nella logica, una profonda rielaborazione rispetto alla loro tematizzazione da parte degli autori della scolastica dell'Illuminismo tedesco, ma anche dello stesso Kant: non sono più categorie formali che riguardino il solo pensiero, ma anche e sempre categorie che costituiscono le strutture del reale²³³. Nella filosofia del diritto, il raggio d'azione di tali categorie aumenta ancora: la natura "tecnica" che esse mantengono nella logica, viene progressivamente sfibrandosi e la loro portata semantica si allarga notevolmente. Ciò non implica, però, un impoverimento concettuale, né un minor interesse teoretico, ma è l'esito di un processo che fa delle categorie modali uno strumento di comprensione del Diritto e più specificamente del politico; l'esito cioè della transizione da una logica ad un'altra.

Vale la pena anticipare in questa sede alcune questioni che saranno ampiamente discusse nei paragrafi seguenti e che, tuttavia, possono descrivere e giustificare il percorso espositivo che intendiamo proporre. La prima riguarda la natura dell'Idea della Libertà sul piano della filosofia del diritto. Essa non rappresenta affatto un semplice universale astratto, separato dalle realtà particolari entro cui la libertà si concretizza: l'Idea della Libertà esiste solo nella sua realizzazione (*Verwirklichung*), ovvero all'interno delle configurazioni reali descritte dal *diritto astratto*, dalla *moralità*, dall'*eticità* e, in modo decisivo, dallo Stato. Se, dunque, la dialettica delle categorie della modalità costituisce uno dei fulcri logici della concezione hegeliana della libertà, ciò significa che ogni momento dello *spirito oggettivo* rivela al suo interno una serie di rapporti modali, che vanno dai più astratti ai più concreti²³⁴.

Si potrebbe notare come diversi elementi all'interno dei tre momenti dello *spirito oggettivo* presentino una forte analogia con le tre analisi ("formale", "reale", "assoluta") del tema

²³³ Si veda il primo capitolo, par. 3 e 4.

²³⁴ Preciseremo questa relazione tra dimensione modale e *spirito oggettivo* nel prossimo paragrafo.

modale nella *Wdl*: l'assolutizzazione della possibilità nel *diritto astratto*, l'opposizione dualistica tra necessità della legge morale e contingenza soggettiva nella critica a Kant della *moralità*, l'unione dialettica della necessità e della libertà all'interno dell'*eticità*. In questa sede non intendiamo, però, ricondurre i singoli momenti dello *spirito oggettivo* alle tre tipologie di riflessione modale, elaborate nella logica: un simile approccio finirebbe per ipostatizzare la prospettiva della modalità "assoluta", ovvero una prospettiva del tutto interna alla *logica dell'essenza*, che ci impedirebbe di cogliere come la vera realizzazione della modalità non riguardi un singolo tassello del sistema, ma l'auto-movimento del Concetto. Al di là delle singole distinzioni, la definizione hegeliana della modalità si ottiene quando si supera il punto di vista dell'Intelletto, che non va oltre la mera opposizione delle categorie in gioco (possibilità/effettualità, contingenza/necessità), e si raggiunge il piano della comprensione razionale. Ciò che è fondamentale nella prospettiva hegeliana è appunto la distinzione tra (i) una comprensione "intellettualistica" ed "astratta" fondata sulla contrapposizione delle dimensioni modali, ognuna delle quali si astrae, si scioglie dal rapporto con il suo altro, e (ii) una modalità "razionale" e "concreta", nella quale ogni categoria con-cresce con quella che sembrerebbe essergli massimamente differente. Al posto di cercare una serie di corrispondenze tra il percorso espositivo della *logica* e quello della *filosofia del diritto*, metteremo in luce il modo in cui all'interno di quest'ultima viene delineato ed affrontato il problema di fondo della modalità: il suo passaggio dalla prospettiva astratta del *Verstand* a quella concreta della *Vernunft*. Al posto di dare vita ad una comparazione tra *Rph* e *Wdl* o di ricondurre l'argomentazione della prima alle strutture speculative conseguite nella seconda, tenteremo qui di mostrare l'evoluzione di un problema, che riguarda in modo diretto lo statuto dello *spirito oggettivo* e la dimensione pratica dell'agire.

In termini puramente introduttivi, possiamo mettere in luce come si declini tale questione nelle maglie dello *spirito oggettivo*. La prospettiva "astratta" assume centralità nel *diritto astratto* e non viene superata completamente, nonostante gli importanti punti di guadagno, nemmeno nella *moralità*; quella "concreta" riguarda in senso specifico l'*eticità*, dove la *Wirklichkeit* dello Stato si basa sull'identità dialettica della *Freiheit* e della *Notwendigkeit*²³⁵, la quale, come dimostreremo, è il frutto della mediazione della *necessità* della sostanza etica e della *contingenza* dell'agire individuale.

²³⁵ Si veda, in particolare, *Rph*, § 265.

1.1 Logica e cultura storica

Prima di affrontare le diverse relazioni modali che strutturano il *diritto astratto*, la *moralità* e l'*eticità* (aspetto che occupa l'intero secondo capitolo), è necessaria un'ultima anticipazione. Le categorie modali vengono utilizzate da Hegel come strumento di comprensione delle strutture razionali che intessono il reale dell'epoca moderna e, ancor di più, come il fulcro logico del movimento di superamento del dispositivo concettuale che ha avuto più incidenza all'interno di quest'epoca, quello del diritto naturale (*Naturrecht*), con la sua estesa ricaduta costituzionale nella formazione dello Stato moderno e della moderna scienza politica: con la produzione di un progressivo, e sempre più radicale, mutamento del paradigma categoriale della *politica*, che ruota attorno ai concetti, di chiara matrice giusnaturalista, dell'individuo libero ed eguale a tutti gli altri, della legittimazione del potere e del contratto, della rappresentanza e della sovranità, per citare solo i principali.

Il presente storico, con cui Hegel intavola un confronto filosofico incessante, è profondamente segnato dal radicamento e dall'estensione capillare di questa stessa rete concettuale sul piano della realtà concreta: la sua cultura storica è, cioè, segnata dalla concretizzazione materiale ed effettuale di una serie di concetti, derivanti dal diritto naturale e capaci di produrre nuovi assetti costituzionali, come dimostrano in modo lampante gli eventi della Rivoluzione francese e, più tardi, quelli di portata europea, legati alla formazione e all'espansione dell'Impero Napoleonico²³⁶.

In questa sede ancora preliminare all'analisi della *Rph*, è utile notare come questi processi prodotti dalla ricaduta costituzionale dei concetti della moderna scienza politica, vengano a

²³⁶ Su questi punti si rimanda al dibattito storico-concettuale descritto nell'introduzione (nota 21). Ci limitiamo a notare come proprio la logica espansionistica di Napoleone abbia permesso l'esportazione di una serie di concetti e di strutture istituzionali dalla Francia al resto d'Europa, costringendo chi intendesse pensare il politico all'altezza del XVIII e del XIX secolo ad intavolare con essi un confronto ormai obbligatorio: è quanto, del resto, contraddistingue le prime riflessioni politiche di Hegel sulle innovazioni costituzionali prodotte dal Bonaparte. Questo tema ritorna perfino nel 1831, in G.W.F. HEGEL, *Über die englische Reformbill*, in *Schriften und Entwürfe (1826-1831)*, a cura di F. Hogemann, in *GW*, XVI (2001), pp. 323-404; tr. it. a cura di D. Losurdo, *Sul progetto inglese di riforma del diritto elettorale*, in *Scritti storici e politici*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 249-286. Nell'analisi politica e filosofico-storica di Hegel, al di là di ogni giudizio di valore, ciò che è essenziale è comprendere criticamente quella ricaduta costituzionale dei concetti moderni che la Rivoluzione francese ha iniziato e che Napoleone ha portato alle sue estreme conseguenze. Rimane fondamentale su questi temi F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, tr. it. cit., pp. 235-263. Alcune interessanti annotazioni in merito si trovano in T. L. HAERING, *Hegel. Sein Wollen und Sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, vol. II (1938), Scientia, Stuttgart 1977, pp. 504-505. La pregnanza storica e la concretezza del ragionamento hegeliano in relazione agli eventi francesi è ribadita, in alcune pagine molto dense, da A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, II vol., Quaderni 6-11 (1930-1933), a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2007, pp. 1356-1357.

riguardare, seppure in modo meno lineare, anche il contesto tedesco. Da una parte questo dipende dalla chiara influenza che, le categorie e le strutture istituzionali elaborate in Francia, iniziano ad esercitare nel mondo tedesco, a partire almeno dai primi decenni del XIX secolo: si pensi, qui, all'intenso e complesso dibattito sui temi della rappresentanza e dei mandati, che caratterizza il riformismo prussiano²³⁷ e, in modo ancor più problematico, il *Süddeutscher Frühkonstitutionalismus* degli stati meridionali²³⁸, connettendo problematiche moderne ad una comprensione dell'uomo e della politica ancora profondamente segnata dai presupposti pre-moderni, che contraddistinguono i territori tedeschi (comunità, ceti, libertà delle comunità). Dall'altra, questo schema concettuale dipende, però, dalla progressiva metamorfosi della disciplina della politica, che ha il suo elemento discriminante nell'istituzionalizzazione accademica del diritto naturale di matrice giusnaturalista, intorno alla seconda metà del XVII secolo: la politica, da parte integrante della filosofia pratica e da discorso intorno alla "virtù", di chiara derivazione aristotelica, viene ad essere intesa come una "scienza formale", che procede per assiomi e deduzioni, e che si richiama ai principi razionali del diritto²³⁹. La politica, come disciplina pratica, perde

²³⁷ Un'analisi decisiva, ed ormai classica, di questa transizione in Prussia e del suo atto portante, l'*Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten* del 1794, è quella fornita da R. KOSELLECK, *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht Verwaltung und Soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Klett-Cotta, Stuttgart 1967; tr. it. a cura di M. Cuppellaro, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Il Mulino, Bologna 1988. Questo riferimento non può essere sopravvalutato, se si tien conto che la parte conclusiva della riflessione hegeliana sul politico avviene a Berlino. Per il testo del 1794 si veda *Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794*, Textausgabe, a cura di H. Hattenhauer, Metzner, Frankfurt am Main – Berlin 1970.

²³⁸ Hegel prese parte attiva a questo dibattito, ed in modo specifico per quanto riguarda il Württemberg: G.W.F. HEGEL, *Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, in *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, a cura di F. Hogemann e C. Jamme, in GW, XV (1990), pp. 30-125; tr. it. a cura di D. Losurdo, *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea dei deputati del regno del Württemberg negli anni 1815 e 1816*, in G.W.F. Hegel, *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 113-219. Su questo snodo storico-istituzionale sono fondamentali i lavori condotti da E. R. Huber sulla diffusione delle carte costituzionali tra 1818 e 1820 in Baden, Württemberg, Bayern ed Hessen, oggi consultabili in E. R. HUBER (a cura di), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. I: *Deutsche Verfassungsdokumente 1803-1850*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1978, pp. 155-236. Si veda anche il recente contributo di M. J. PRUTSCH, *Making Sense of Constitutional Monarchies in Post-Napoleonic France and Germany*, Palgrave MacMillan, Basingstoke – New York 2012, capitolo 2 e 3, il quale sottolinea con forza la transizione dalla Francia alla Germania del concetto di "*charte constitutionnelle*", registrando al contempo il carattere complesso e spesso anacronistico che contraddistingue tale processo in area tedesca, dove continua a perdurare una concezione della politica legata alle comunità territoriali e ai ceti. Tale analisi si focalizza, però, sui casi del Bayern e del Baden, ovvero su quei contesti in cui la transizione, pur complessa, risulta meno problematica (capitolo 4) di quanto non avvenga nel caso studiato da Hegel.

²³⁹ Su questa transizione si veda M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della dottrina politica nell'età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003, il quale sostiene che l'evoluzione della disciplina politica, in Europa e ancor più precisamente in ambiente tedesco ha «un momento determinante, nel quale non viene semplicemente fondata una nuova disciplina, ma si produce anche una modificazione ben

centralità tanto nei *curricula universitari* quanto nella sua capacità di influire sul reale, ed è sempre più scalzata dal diritto naturale o, meglio, dalla sua branca più importante, lo *jus publicum universale*, prima vera e propria dottrina dello Stato. L'insegnamento del diritto naturale e l'introduzione in area tedesca dei classici del giusnaturalismo (Grozio e Hobbes), rappresentano i cardini di questa radicale trasformazione della politica e dell'assunzione del suo quadro concettuale²⁴⁰: il riferimento costante alla sfera pratica, alle differenze costitutive che danno vita alle relazioni di governo, al pluralismo degli interessi particolari, viene scardinato dalle catene deduttive del diritto, che mirano così alla massima correttezza formale del ragionamento. La politica diviene sempre più marginale, identificata con la semplice applicazione pratica di ciò che la scienza del diritto naturale teorizza: essa si connette, dunque, all'ambito della *contingenza*, di ciò che è storicamente transitorio e spazialmente determinato, mentre il diritto si occupa dell'elaborazione dei

più profonda, capace di coinvolgere l'intera esperienza pratica e di trasformarla in qualcosa di radicalmente diverso. Il diritto naturale moderno, che si diffonde nella seconda metà del Seicento, non è infatti soltanto un nuovo sapere universitario ma rappresenta, ben di più, il laboratorio nel quale viene fissata la logica dello stato moderno e viene determinata la struttura dell'agire pratico che fornirà la base per tutte le successive trasformazioni» (*Ivi*, p. 306). Sulla base di questa considerazione egli ritiene che la *Sattelzeit*, individuata da Koselleck intorno alla seconda metà del XVIII secolo (si veda nota 21), vada fatta retrocedere alla metà del secolo precedente, con l'introduzione della prospettiva del diritto naturale e la sua acquisizione accademica.

²⁴⁰ Nel mondo tedesco, l'instaurazione del paradigma del *Naturrecht*, e la traduzione dei quadri concettuali di Grozio e di Hobbes, ha nell'opera di S. Pufendorf uno dei suoi momenti decisivi: S. PUFENDORF, *De iure naturae et gentium. Erster Teil: Text (Liber primus-Liber quartus)* (1672), a cura di F. Böling, Akademie, Berlin 1998. A partire da qui, l'ambito degli studi politici è attraversato da una serie di dispute intorno alla priorità del diritto o della politica, che si traducono molto spesso in una disputa su aristotelismo e filosofia hobbesiana. Altro elemento decisivo nella fondazione del discorso del diritto naturale, e nell'acquisizione dei lessici e delle categorie giusnaturaliste, si trova nella fondazione della facoltà di Halle (1694) e nell'insegnamento del diritto naturale di C. Thomasius, che consolida in modo determinante la priorità del diritto sulla pratica prudenziale della politica. Su questo si veda M. SCATTOLA, *Dalla virtù*, cit., pp. 313-493. Lo stesso Hegel registra l'importanza storica di questi riferimenti in *VGP*, III, p. 230; III/2, 178-179 (su Pufendorf) e *Ivi*, pp. 258-259; 206-207 (su Thomasius). Tanto Scattola, quanto la fondamentale opera di M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band: Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600-1800*, Beck, München 1988; tr. it. di C. Ricca, *Storia del diritto pubblico in Germania. Pubblicistica dell'impero e scienza di polizia*, Giuffrè, Milano 2008, mostrano come il superamento della filosofia pratica, in ambito tedesco, sia meno scontato e lineare di quanto avviene nel giusnaturalismo inglese: gli autori stessi del diritto naturale (lo stesso Pufendorf), mantengono una serie di elementi aristotelici, ed arrivano in alcuni casi a promuovere la fondazione di un discorso giusnaturalista, che si vuole però profondamente critico della posizione hobbesiana, colpevole di proporre un'antropologia eccessivamente meccanicistica (*Ivi*, tr. it. cit., pp. 341-346 e 358-372). Si tenga conto anche della prospettiva interpretativa di G. TONELLA, *Il problema del diritto di resistenza. Saggio sullo Staatsrecht tedesco alla fine del Settecento*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007, il quale dimostra che anche negli autori più apertamente anti-hobbesiani, la costituzione del nuovo diritto pubblico passa tramite l'acquisizione delle strutture logiche e dei concetti elaborati dal filosofo inglese. Sulla nozione di *modern natural right* e sul ruolo capitale giocato da Hobbes nella sua ideazione si veda L. STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago and London 1953, pp. 166-201; tr. it. a cura di N. Pieri, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 179-217.

principi razionali che devono reggere la vita in comune degli uomini, e perciò si richiama alla dimensione *necessaria* della scienza.

*Come approfondiremo in seguito (capitolo secondo, par. 3 e capitolo terzo, par. 4), ciò che contraddistingue le principali dispute sulla priorità del diritto e la subordinazione della pratica prudentiale della politica è, proprio, l'esigenza di eliminare lo spazio della contingenza, di ciò che non è calcolato né calcolabile, che è fortuito ed imprevisto: si tratta, infatti, di pensare la forma politica e la costituzione dello Stato attraverso l'elaborazione di una serie di principi giuridici assolutamente necessari, la cui applicazione sia sempre meno soggetta alla casualità della sfera pratica e alla particolarità dello sfondo reale nel quale essa si deve realizzare*²⁴¹.

L'interesse e la difficoltà di una riflessione che intenda interrogare Hegel all'altezza di questi snodi storico-concettuali, consisterà nel mostrare come la sua capacità di comprendere la portata politica della contingenza non si concepisca come mera riproposizione di una serie di schemi pre-moderni, ma si delinei all'interno di un chiaro riconoscimento degli aspetti che costituiscono la modernità e che impediscano qualsiasi utopistico ritorno al mondo antico.

All'interno dello sfondo storico più sopra descritto è possibile comprendere l'ulteriore evoluzione della politica, che caratterizza il XVIII secolo e che conduce ad inquadrare lo sfondo storico-concettuale entro cui Hegel articola la sua riflessione politica: l'elaborazione delle scienze camerali e di polizia, ovvero di una serie di saperi e prassi che costituiscono una componente decisiva del cosiddetto "assolutismo illuminato", della sua configurazione dello Stato e del moderno concetto del potere²⁴².

²⁴¹ In questa direzione G. GALLI, *La «macchina» della modernità. Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in ID. (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 83-141. Se astraiamo dal riferimento hegeliano a Kant e Fichte, si afferma a quest'altezza un'ideale di scientificità che non può che eliminare lo spazio stesso della contingenza, intesa come ciò che è irriducibile al metodo deduttivo e all'elaborazione di pure leggi formali.

²⁴² Tale evoluzione delle "scienze dello stato", che avremo modo di approfondire a proposito dell'analisi hegeliana della *società civile* (secondo capitolo, 4.2), è stata chiarita dai lavori di P. SCHIERA, *Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco. Dall'Arte di governo alle Scienze dello Stato*, Giuffré, Milano 1968 e ID., *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1987, che però si occupa maggiormente dei decenni successivi alla morte di Hegel. In termini riassuntivi, potremo sostenere che la trasformazione della disciplina politica, in area tedesca, avvenga in quattro fasi: 1) all'inizio del XVII secolo, la politica come parte della filosofia pratica "aristotelica", diviene disciplina universitaria, 2) nella seconda metà dello stesso secolo e nel secolo successivo essa viene scalzata dal diritto naturale, 3) a partire dal XVIII secolo, le scienze camerali, di polizia, amministrative e statistiche si affermano come centrali e 4) dagli inizi del XIX secolo, la dicotomia tra stato e società dà addito alla formazione e all'istituzionalizzazione dell'economia politica e delle scienze sociali. La centralità del nostro riferimento al *Naturrecht* non ha la funzione di schiacciare e ridurre la portata delle scienze camerali o dell'economia politica, ma intende mostrare nell'istituzionalizzazione del diritto naturale, il punto di rottura e

Il riferimento hegeliano al *Naturrecht* riguarda, in primo luogo, un confronto con i testi e le concezioni dei filosofi (Hobbes e Rousseau, Kant e Fichte)²⁴³ che si sono ricondotti a questo paradigma teorico, ma è al contempo il risultato di un'analisi critica di queste profonde trasformazioni delle discipline e degli assetti istituzionali che riguardano lo Stato moderno.

1.2 Il paradosso modale del diritto naturale

Introduciamo, riferendoci al *Naturrecht*, quello che ci sembra il principale referente polemico dell'analisi hegeliana delle strutture modali dello *spirito oggettivo*: in questo sottoparagrafo ci limiteremo alla definizione dei confini e dei problemi, che svilupperemo più analiticamente nel prosieguo del capitolo.

Hegel dimostra, infatti, come il dispositivo concettuale del *Naturrecht*, che più di tutti ha contribuito ad affermare e a concretizzare il principio della *subjektive Freiheit*, la quale costituisce certo «il punto nodale e centrale della differenza tra l'*antichità* e l'*epoca moderna*»²⁴⁴ - il punto di non ritorno che contraddistingue l'*epoca moderna* - abbia di quest'ultimo un'idea unilaterale ed intellettualistica, che si regge sulla rigida opposizione tra il particolare e l'universale.

trasformazione del paradigma della politica, che permette di organizzare una serie di prassi disciplinari non più legate alle questioni della giustizia e della virtù ma a quelle dell'amministrazione, della sicurezza e del controllo, della prevenzione. Si veda M. SCATTOLA, *La storia dei saperi politici dell'Europa moderna*, in AaVv, *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova 2012, pp. 197-225.

²⁴³Una fondamentale testimonianza intorno alla conoscenza hegeliana dei principali autori della tradizione giusnaturalista si trova in *Verzeichniß*: pp. 6-7 (Grozio ed Hobbes), p. 9 (Pufendorf), p. 47 (Rousseau). La lettura hegeliana tende, in alcuni casi, ad appiattare la complessità della posizione giusnaturalista ed in particolare di quella hobbesiana. Sulla ricezione hegeliana degli autori classici del diritto naturale pesa, infatti, il filtro istituzionale ed accademico, rappresentato dall'affermazione del giusnaturalismo tedesco del '700 e dalle semplificazioni dell'articolazione concettuale del suo ragionamento operata da Pufendorf. Sul giusnaturalismo tedesco si vedano D. CANALE, *La costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto nella Prussia del '700*, Giappichelli, Torino 2000 e i saggi contenuti nell'interessante J. KRYNEN – M. STOLLEIS (a cura di), *Science politique et droit public dans le faculté de droit européennes (XIIIè – XVIIIè siècle)*, Klostermann, Frankfurt am Main 2008. Per una ricognizione critica del rapporto tra Hegel e Hobbes (e Kant), si veda G. FIASCHI, *Individui e soggetti. A proposito di libertà soggettiva e modernità in Hegel*, in G. M. CHIODI – G. MARINI – R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 83-94.

²⁴⁴*Rph*, § 124 An. Hegel coglie nell'idea della libertà soggettiva il punto di discriminare tra modernità e pensiero classico, riconoscendo nel cristianesimo il primo momento di questa profonda trasformazione epocale. Su questo si veda H. HOFFMANN, *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie*, Siemens Stiftung, München 1997, il quale sostiene, su basi storico-concettuali, come l'origine del pensiero politico moderno stia proprio nell'assunzione della libertà (e dell'uguaglianza) come problemi centrali di ogni riflessione politica, al posto delle istanze della giustizia e della virtù, imprescindibili per la filosofia classica.

Hegel riconduce, in alcuni paragrafi decisivi dell'*Einleitung*²⁴⁵, l'assolutizzazione della libertà soggettiva prodotta dal giusnaturalismo e dai suoi prodromi settecenteschi, alla dimensione modale della *bloße* o *absolute Möglichkeit*: la volontà libera si attiene alla possibilità formale, e si contrappone ai contenuti concreti come altrettante espressioni di una necessità estrinseca che limita ed impedisce l'espressione della sua libertà. La libertà soggettiva si fonda sulla possibilità formale del volere: la volontà è libera quando *può* scegliere i propri contenuti nella più totale indipendenza da una serie di condizionamenti oggettivi, produttori di una necessità esterna²⁴⁶. Non essendo condizionata in alcun modo, la volontà si trova davanti ad una molteplicità di scelte, di possibilità contenutistiche a cui non è in nessun modo connessa: essa *può* scegliere, ed effettivamente sceglie, unicamente in base ai suoi desideri e bisogni, ovvero a ciò che Hegel riconduce al soggettivismo e alla modalità della più unilaterale *Zufälligkeit*²⁴⁷.

Hegel sottolinea la derivazione della libertà soggettiva, così come viene pensata dalla tradizione moderna, dall'asse modale che unisce deduttivamente possibilità e contingenza, e si oppone reciprocamente all'effettualità e alla necessità: abbiamo così la riduzione della libertà *tout court* all'arbitrio (*Willkür*). Ora l'intero assetto concettuale del diritto naturale si fonda, secondo il filosofo di Stoccarda, sulla categoria della libertà come indipendenza del volere (della libertà come possibilità e contingenza). Ne segue che tale dispositivo abbia il suo fondamento logico in uno schema modale "astratto", che si regge su una duplice opposizione, quella tra possibilità astratta ed effettualità e quella tra contingenza e necessità.

La critica hegeliana della libertà soggettiva e della sua struttura modale non è volta, però, all'eliminazione della libertà degli individui né a neutralizzare la presenza della contingenza come effettivo fattore della vita sociale e politica. Al contrario, Hegel vede proprio nel paradigma del pensiero politico moderno un esito paradossale che nega libertà e contingenza, relegando entrambe alla mera dimensione del privato. Il diritto moderno assume, infatti, la libertà come assoluta possibilità di scegliere in modo indipendente da ogni necessità, ovvero da ogni limitazione (*Beschränkung*)²⁴⁸ e condizionamento. Rispetto

²⁴⁵ *Ivi*, §§ 5, 7, 10, 14.

²⁴⁶ Sul rapporto tra limitazione, condizioni concrete e necessità si veda *Ivi*, §§ 142-155.

²⁴⁷ *Ivi*, § 11.

²⁴⁸ Si veda *Rph*, §§ 29 e 149. Per quanto concerne la definizione della libertà come assenza di impedimenti il riferimento più esplicito è a T. HOBBS, *Leviathan*, The English Work, a cura di W. Molesworth, III, Scientia Verlag, Aalen 1966 (1651), p. 116; tr. it. a cura di G. Micheli, *Il Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 175: «Per LIBERTÁ [LIBERTY], si intende, secondo il significato proprio della parola, l'assenza di impedimenti esterni [external impediments], i quali impedimenti possono spesso togliere parte del potere che gli è rimasto». O, ancora: «il DIRITTO [RIGHT] consiste nella libertà di fare o di astenersi dal fare, mentre la

ad una simile visione della libertà come arbitrio illimitato, il diritto si configura nei termini di una limitazione che interviene dall'esterno ed in modo assolutamente necessario, così che l'arbitrio di un individuo possa «accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà»²⁴⁹: avremmo un meccanismo dualistico grazie al quale lo Stato, e con esso la legge, vengono ad esercitare una limitazione estrinseca e, dunque, una necessità coercitiva rispetto alla libertà dell'individuo²⁵⁰. Avremmo, cioè, una sostanziale dicotomia tra il piano particolare e contingente degli individui e quello universale e necessario dello Stato.

LEGGE [LAW] determina e vincola a una delle due cose; cosicché la legge e il diritto differiscono come l'obbligo [obligation] e la libertà che sono incompatibili in una sola e medesima materia» (Ivi, p. 117; 175). Chiarificatrice risulta anche la seguente definizione: «Secondo questo significato della parola, proprio e accolto generalmente, un UOMO LIBERO [FREEMAN] è colui che, in quelle cose che con la sua forza e il suo ingegno è in grado di fare, non viene ostacolato nel fare quanto ha la volontà di fare [...] la libertà umana, che consiste in questo, che non [scil.: l'uomo] trova impedimento nel fare ciò che ha volontà, desiderio o inclinazione di fare» (Ivi, pp. 196-197; 205-206. Tr. it. modificata). L'identità della libertà (liberty) e della necessità (necessity), teorizzata da Hobbes in queste stesse pagine del XXI capitolo del *Leviathan*, è qualcosa di ben diverso da ciò che sarà in Hegel ed indica semplicemente come si debba pensare la libertà all'interno dell'orizzonte meccanicistico e deterministico del mondo naturale, dominato dalla legge di causa ed effetto: in altri termini, la libertà va pensata all'interno dell'ordine della necessità naturale.

²⁴⁹ I. KANT, *Die Methaphysik der Sitten* (1797), in ID., *Gesammelte Schriften*, VI a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter, Berlin 1911, pp. 203-493, qui p. 230; tr. it. a cura di G. Vidari, revisione di N. Merker, *La fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 34-35. La citazione è ripresa (in modo molto libero) dallo stesso Hegel in *Rph*, § 29. Rousseau, Kant e Fichte costituiscono i riferimenti centrali di questo ragionamento nella *Rph*. Un riferimento ad Hobbes si trova nelle *Vorlesungen* (si veda qui *Hom*, § 3 An). Per un'analisi più completa del pensiero hobbesiano è necessario rivolgersi alle *VGP*, III, pp. 225-229; III/2, 171-176. Nonostante la citazione kantiana, dettata dalla precisa indicazione hegeliana della *Rph*, è fondamentale notare come il filosofo di Stoccarda rischi di ridurre la concezione trascendentale della libertà a quella hobbesiana, nella quale effettivamente la libertà coincide con l'indipendenza della volontà. In Kant, l'arbitrio (*Willkür*) è la capacità del soggetto di non essere determinato ad agire dai suoi impulsi, che ciò nonostante lo influenzano. La libertà non coincide, però, con l'arbitrio, ovvero con la possibilità di compiere una molteplicità potenzialmente illimitata di scelte, in quanto dipende sempre dalla volontà (*Wille*), che è invece la capacità della ragione di autodeterminarsi in base alle proprie leggi. Proprio la volontà conferisce contenuto e necessità alla semplice possibilità dell'arbitrio. La libertà non è ridotta alla possibilità e all'arbitrio, ma riconosce al suo interno la necessità. Su questi temi rimandiamo a F. CHIEREGHIN, *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento 1991, in particolare cap. IV, che precisa lo statuto della libertà in quanto concetto pratico e in quanto dimensione trascendentale e a H. E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 129-145 (per la distinzione tra volontà ed arbitrio), il quale tematizza anche la critica hegeliana a Kant (Ivi, pp. 184-190). La cifra della critica hegeliana, al di là di questi aspetti, emergerà però nella sezione *moralità*, nella quale la necessità stessa dell'imperativo categorico verrà riconosciuta come ancora eteronoma rispetto al soggetto.

²⁵⁰ Questo passaggio è esplicitato in *Wa*, § 128 An, dove la dimensione coercitiva del diritto (*Zwangsrechts*) è fondata sulla modalità della necessità estrinseca (*äußere Notwendigkeit*). In questo caso, ed in tutte le prossime citazioni da questo quaderno di lezioni, il testo tedesco è stato controllato, oltre che nella versione di Ilting, nella seguente: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, a cura di C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, C. Jamme, H.-C. Lucas, K.-R. Meist, H. Schneider, in *Vorlesungen*, I (1983), pp. 1-265.

Lo Stato impone la legge come istanza esterna e normativa rispetto all'individuo; la impone come «*Notwendigkeit und Gewalt der äußern Autorität*»²⁵¹. La categoria modale della necessità, incarnata dall'azione limitante del diritto, non partecipa al processo di realizzazione della libertà, che si fonda unicamente sulla possibilità formale e la contingenza. Essa interviene come un fattore esterno, legato all'area concettuale dello *Zwang* e della *Gewalt*: la necessità è concepita come l'opposto della contingenza, dunque come qualcosa che contraddice la libertà. La contrapposizione della necessità e della contingenza si trova, dunque, alla base di quell'antinomia tra necessità e libertà che costituisce per Hegel una delle cifre dominanti della modernità.

Proprio per questa ragione Hegel definisce una simile forma di necessità come *äußere Notwendigkeit*²⁵² e la paragona, a più riprese, alla *Naturnotwendigkeit*²⁵³, alla necessità ferrea ed estrinseca delle leggi naturali, che non dipendono dagli individui né richiedono loro alcuna adesione. Allo stesso modo la necessità estrinseca e coercitiva del diritto non implica nessuna partecipazione da parte degli individui, cui si applica come il prodotto di una forza impersonale; una forza prodotta dalla loro stessa volontà tramite il processo di legittimazione tipico delle dottrine del contratto sociale, che li rende, però, del tutto passivi. Hegel pensa, infatti, al modello della rappresentanza, ed in particolare a quello che si afferma intorno alla teorizzazione del potere costituente nel periodo della Rivoluzione francese: la costruzione della forma politica, come passaggio dalla molteplicità degli individui liberi ed uguali all'unità della sovranità, è il prodotto di uno schema rappresentativo dove solo uno (il monarca hobbesiano) o solo alcuni (soluzione repubblicana) partecipano e producono la vita pubblica dello Stato, mentre gli altri vengono ricondotti alla passività del privato²⁵⁴. Il soggetto politico, il popolo sovrano che si esprime attraverso i suoi rappresentanti, può dunque esercitare una necessità coattiva rispetto alla quale la contingenza individuale rivela tutta la sua inefficacia. Ad agire politicamente e pubblicamente sono solo i rappresentanti, mentre nessuna effettiva partecipazione politica è consentita alla molteplicità dei singoli cittadini, i quali limitano il loro intervento alla sfera del privato. Lo spazio pubblico è l'ambito della necessità

²⁵¹ *Ho*, p. 93.

²⁵² *Rph*, §§ 118 An e 261.

²⁵³ *Ho*, p. 93.

²⁵⁴ Valgono qui le riflessioni di G. RAMETTA, *Le difficoltà del potere costituente*, in "Filosofia politica", 3, 2006, pp. 391-401. Sulla struttura della rappresentanza in rapporto al contrattualismo moderno si veda G. DUSO, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 109-119 su Hegel. Su questo si segnala la differente proposta interpretativa di W. KERSTING, *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., VI, pp. 901-946.

estrinseca e coercitiva, mentre il privato rappresenta l'unico ambito riservato alla contingenza, la cui azione al di fuori di tali confini è sempre passibile di danneggiare le logiche dell'intero.

Il diritto naturale produce un vero e proprio capovolgimento (*Umschlagen*) rispetto al suo assunto di partenza, la libertà come possibilità e arbitrio contingente, finendo per promuovere il dominio della più ferrea necessità. La dimensione della legge assume la forma modale di una necessità esterna, di una norma imposta, proprio perché autonoma rispetto alla partecipazione, all'adesione, alla *Gesinnung* degli individui che devono seguirla. A ben vedere, come emerge in modo lampante in Hobbes, è lo stesso concetto moderno di *libertà* ad essere possibile solo all'interno della fondazione del *potere* e della sua *necessità coattiva*²⁵⁵: contro l'idea comunemente accettata che contrappone *libertà* e *potere*, Hegel riesce a mettere in luce come, sul piano del diritto naturale, entrambi i concetti costituiscano il dritto e il rovescio di un'unica costruzione logica, in cui si fondano a vicenda. La libertà è possibile solo grazie all'intervento della legge - legittimata dal popolo attraverso il contratto - che produce l'accordo dell'arbitrio di tutti: senza questa coercizione, avremo la perenne possibilità dello scontro di tutti con tutti, della limitazione ingiusta ed arbitraria dell'arbitrio di un singolo per opera dell'arbitrio di un altro.

Da questo punto di vista Hegel mette in luce come la posizione assolutista di Hobbes, quella democratica di Rousseau, e quella di Kant e di Fichte diano vita allo stesso esito: non senza produrre qualche semplificazione nell'interpretazione delle filosofie a cui si riferisce, egli dimostra come tutte conducano alla neutralizzazione della libertà soggettiva, dunque della stessa istanza della contingenza, promuovendo un dominio stagno della necessità, del potere (*Herrschaft*) come controllo e comando²⁵⁶. La pratica hegeliana della

²⁵⁵ Si veda T. HOBBS, *Leviathan*, cit., capitoli XVI e XXI.

²⁵⁶ Queste riflessioni sono il frutto del lavoro sul *Naturrecht* svolto da Hegel nel periodo jenesi. Si vedano NR, pp. 475-480, 56-62, sulla sorveglianza, il controllo e la limitazione della legge come una «necessità (*Notwendigkeit*), mediante l'esteriorità della coazione» (*Ivi*, p. 476; 57) e *Diff*, pp. 53-60 (64-73) sul *Nothstaat* fichtiano (*Ivi*, p. 56; 68) come macchina statale e stato di polizia, dove la libertà come assoluta indipendenza è costretta a negare se stessa. Per un approfondimento di questi spunti jenesi si rimanda al terzo capitolo, par. 4. In questa ricostruzione concordiamo con le classiche proposte interpretative di M. RIEDEL, *Hegels Kritik des Naturrechts*, in ID., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 84-115; tr. it. a cura di E. Tota, *La critica di Hegel al diritto naturale*, in *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Bari 1975, pp. 35-65 e ID., *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie* (1974), in ID. (a cura di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, vol. II, pp. 109-127; di L. SIEP, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften*, in "Hegel Studien", 9, 1974, pp. 155-207. Di recente, questa impostazione è stata approfondita da S. RODESCHINI, *Costituzione e popolo. Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*, Quodlibet, Macerata 2005, che mette in luce il superamento hegeliano del moderno giusnaturalismo, connettendo l'ambito politico a quello della storia universale. Rimane fondamentale lo studio di N. BOBBIO, *Hegel e il giusnaturalismo* (1966), in ID., *Studi hegeliani. Diritto, morale, politica*, Einaudi, Torino 1981, pp.

confutazione immanente si mostra qui pienamente all'opera: assumendo il presupposto del pensiero politico moderno, la libertà soggettiva, si finisce per contraddire quest'ultimo e dimostrare che, fin dall'inizio, la libertà non si produce se non attraverso l'intervento della necessità. Non abbiamo, in questo caso, una mediazione dialettica tra necessità e libertà, ma la riduzione della seconda alle leggi della prima: l'assunzione della libertà, secondo i presupposti individualistici più sopra descritti, conduce alla negazione della libertà e al dominio della necessità.

A questa altezza, Hegel produce un radicale superamento dell'architettura concettuale del diritto naturale, decostruendo l'unilateralità delle categorie che lo compongono, e ripensa queste ultime alla luce di un movimento di pensiero capace di cogliere il processo dialettico dell'intero, la reciprocità costitutiva dell'universale e del particolare: questa *Aufhebung* riguarda in modo diretto i concetti e le figure principali del potere moderno, come l'individuo "atomistico", la coppia libertà-uguaglianza, lo schema della *Repräsentanz* e la nozione di costituzione (*Verfassung/Konstitution*). Non si tratta, però, della semplice sostituzione di una costruzione politica con un'altra, ma di operare un rigoroso ripensamento delle strutture logiche che rendono possibile produrre un diverso concetto di libertà e con esso una concettualità che ecceda quella del *Naturrecht*.

L'analisi di Hegel porta alla luce lo schema modale che il diritto naturale utilizza, pur senza averne mai messo esplicitamente a tema la natura: in questo modo il filosofo di Stoccarda precisa la contraddizione logica (assumere la contingenza per negarla)²⁵⁷ insita nell'idea moderna della libertà e nella fondazione giuridica del politico. Il superamento dello schema modale "astratto" costituisce, dunque, un momento decisivo del processo che permette ad Hegel di svincolare il proprio pensiero dagli esiti aporetici che abbiamo brevemente descritto. Questa *Aufhebung* modale si snoda seguendo due istanze principali che, all'interno dell'*eticità*, si scoprono essere i due lati di una medesima dinamica speculativa.

3-33, secondo il quale, al di là della critica, il pensiero di Hegel rimarrebbe segnato da un riferimento continuo al contratto e all'idea dei diritti della tradizione individualista. Due importanti rassegne sul tema si trovano in B. HENRY - L. FONNESU (a cura di), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini, Pisa 2000 (saggi di Bonito-Oliva, Duso, Menegoni) e in J.-L. VIEILLARD-BARON - C. Y. ZARKA (a cura di), *Hegel et le droit naturel moderne*, Vrin, Paris 2006. Sul rapporto specifico di Hegel con le posizioni di Kant e Fichte si rimanda a E. CAFAGNA, *Diritto razionale e realtà del diritto. Le critiche hegeliane alle teorie del diritto di Kant e di Fichte*, in "Studi Senesi", 60, 3, 1998, pp. 371-411, che propone una lettura di questo snodo critico capace di rilevare l'ulteriorità delle posizioni kantiana e fichtiana rispetto alla loro interpretazione hegeliana.

²⁵⁷ Sulla contingenza come categoria logica del diritto naturale moderno si veda C. GALLI, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. V-VIII e 38-71, con particolare riferimento alla filosofia di Hobbes.

In primo luogo, Hegel intende pensare la necessità al di fuori della sua rigida identificazione con l'area della coercizione e della normatività²⁵⁸. Egli vuole, cioè, eliminare ogni residuo di exteriorità alla necessità del dovere e della legge e tradurre la *äußere Notwendigkeit* in una *innere*²⁵⁹ o in una *vernünftige*²⁶⁰ *Notwendigkeit*: una necessità che costituisca una condizione interna al darsi della libertà stessa, che limiti ma al contempo concretizzi la vuota possibilità della libertà formale. Tale percorso ha il suo snodo principale nel divieto normativo del diritto astratto ed, in particolare, nell'analisi critica della necessità del *Sollen* kantiano, la cui pur residuale exteriorità verrà meno solo sul piano etico dei costumi (*Sitten*) e dei doveri (*Pflichten*). Quest'ultimo piano incarna la *necessità interiore*, la forma modale che, nella sua reciprocità con la contingenza, connota la concezione hegeliana dello Stato.

In secondo luogo, egli intende realizzare una vera e propria traduzione della *Zufälligkeit* dalla sua forma "astratta" a quella "concreta". In questi termini la categoria della *contingenza* assume un ruolo decisamente differente a seconda che si fondi su una relazione modale di tipo "astratto", nella quale dipenda direttamente dalla *possibilità formale* e si opponga alla *necessità*, dando vita alla riduzione della *libertà* ad *arbitrio*, o che venga concepita all'interno di una dialettica modale "concreta", e partecipi assieme alla *Notwendigkeit* alla realizzazione della *Wirklichkeit*.

La *Rph* produce un vero e proprio processo di *Vermittlung* e di *Bildung* della *Zufälligkeit*, che procede dai gradi più astratti del *diritto astratto* e della *moralità* fino ad acquisire la

²⁵⁸ Una simile riflessione modale si trova già nella *Ph*, all'interno del momento *ragione* (a partire dall'opposizione tra *piacere e necessità*), che costituisce un importante punto di riferimento per lo svolgimento del nostro lavoro. Hegel presenta l'opposizione tra l'individualità contingente che si identifica con il godimento dei singoli piaceri, il soddisfacimento dei suoi bisogni e la necessità dell'universale. Finché permane questa opposizione tra contingenza e necessità, quest'ultima diventa una forza estranea e coattiva, nemica dell'individualità: «Questo *passare* del vivente essere nella inerte e morta necessità gli appare un'inversione che non è mediata da niente. Il mediatore dovrebbe essere ciò, in cui entrambi i lati facessero uno: dovrebbe essere dunque la coscienza che conoscesse l'un momento nell'altro; che conoscesse nel destino il suo fine ed il suo operare, e nel suo fine e nel suo operare il suo destino, e in tale *necessità la sua propria essenza*. [...] La *necessità astratta* ha dunque valore di *potenza*, - soltanto negativa e dal concetto non colta, - *dell'universalità*, potenza nella quale l'universalità vien ridotta a brandelli» (*Ph*, p. 201; vol. I, 305-306). Solo con la *moralità*, che in quest'opera è concepita come momento successivo rispetto all'*eticità*, la necessità dell'universale educa l'individualità contingente, invece di eliminarla. In quest'educazione del volere individuale e arbitrario, esso impara a mediare l'istanza del piacere e del godimento e a riconoscere nella necessità dell'universale non tanto il suo destino, ma la sua libera destinazione, riconosciuta e voluta. Sui riferimenti al destino si rimanda al cap. I, par. 4.3. Su questi punti si vedano J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la <<Phénoménologie de l'Esprit>> de Hegel*, 2 volumi, Aubier-Montaigne, Paris 1946; tr. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della <<Fenomenologia dello spirito>> di Hegel*, con una presentazione di M. Dal Pra, Firenze 1972, pp. 337-355 e a F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello Spirito". Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2004, pp. 108-113.

²⁵⁹ Sulla "*innere Notwendigkeit*" si vedano *Rph*, 118 An, 265, 266, 267; *Wa*, § 118.

²⁶⁰ Per l'espressione "*vernünftige Notwendigkeit*" si veda *Hom*, p. 231.

sua forma più elevata e concreta nello *Stato*. Hegel va oltre l'idea moderna della contingenza come un principio unilaterale e contrapposto alla necessità o, ancora, come ciò che si autonomizza e si isola rispetto alle logiche dell'intero: tale concetto di contingenza finisce, infatti, per produrre le condizioni per l'intervento di una necessità estrinseca e violenta, atta a garantire la tenuta dell'intero e a regolare quindi la vita associata. Egli descrive una relazione dialettica nella quale la contingenza dell'agire particolare degli individui e delle diverse cerchie sociali con-cresce con la necessità delle relazioni etiche e sostanziali: entrambi i lati risultano aporetici, inefficaci ed astratti se pensati nella loro separazione intellettualistica, mentre acquisiscono significato e valore oggettivo se inseriti nel piano concreto cui conduce la *Vernunft*.

La contingenza viene, dunque, associata all'agire individuale, in quanto non è mai completamente deducibile a partire dalle relazioni concrete e reali che costituiscono la base dell'agire, e dipende da processi decisionali particolari²⁶¹. Ciò nonostante, quest'ultima non è nulla di esterno o di autonomo rispetto alla necessità della sostanza etica, ma una parte integrante della *Sittlichkeit*.

Tale processo di *Vermittlung* e di *Bildung*, che impedisce all'agire contingente del particolare di sciogliersi dall'intero e di ipostatizzare il proprio interesse parziale contro quello dell'universale, non procede però in modo semplicistico e lineare. La contingenza non è mai neutralizzata a-priori, nella sua capacità di scindersi da qualsiasi forma di mediazione. In altri termini, come vedremo meglio definendo lo statuto modale della *logica dello spirito oggettivo* nel prossimo paragrafo, la mediazione della necessità e della contingenza non è mai pre-determinata da una necessità metafisica, che garantisca fin dall'inizio il suo esito finale: essa rimane soggetta al rischio che tale processo comporta. La mediazione può fallire ed, anzi, dovremmo notare come Hegel affronti ed espliciti le condizioni strutturali che conducono ad una cattiva mediazione, come avviene nei momenti di rottura prodotti dall'illecito, dall'azione malvagia, dallo scioglimento non etico del matrimonio (divorzio, trascuratezza), dalla formazione della plebe. Nemmeno il piano della *Sittlichkeit* può dirsi scevro da questo pericolo, dall'autonomizzazione del contingente e dalla sua contrapposizione al necessario: proprio questo spiega perché l'etico, in Hegel, esiga l'azione politica dello Stato. Per tale motivo dovremo comprendere come si realizzino la *Vermittlung* e la *Bildung* sul piano dello Stato: tanto nel caso paradigmatico del *Nothstaat*, delle istituzioni preposte ad agire nell'orizzonte della *società civile*, dove più forti e pervasive sono le condizioni che possono condurre allo scioglimento

²⁶¹ L'agire individuale è detto contingente, per esempio, in *Rph*, § 185.

del nesso dialettico tra agire contingente e necessità sostanziale delle leggi e dei costumi, quanto per ciò che concerne la costituzione interna dello Stato.

Analizzare il movimento di ricomprensione e di superamento della concezione moderna della contingenza come principio indipendente e unilaterale, cui Hegel dà vita, permette di intendere come la *Rph* non consista in un'epurazione della contingenza dell'agire particolare, ma nel tentativo di pensare quest'ultima nella sua concretezza e nella sua forza politica: di pensare la contingenza del particolare come fattore reale della vita politica dello Stato, senza rinchiuderlo all'interno dello spazio "moderno" del privato. Abbiamo, in questo modo, una connessione diretta tra la questione della contingenza, la critica hegeliana al sistema della rappresentanza, e la questione della partecipazione (*Teilnahme*) del particolare contingente all'interno dei processi politici²⁶².

L'incontro della necessità e della contingenza produce la *libertà concreta* e rappresenta l'elemento motore della *Wirklichkeit* dell'eticità e dello Stato: quest'ultimo permette, ad Hegel, di proporre uno dei più originali tentativi di pensare la contingenza come fattore politico, senza ridurla a puro domino del soggettivismo. Sotto questo aspetto l'accordo della contingenza e della necessità impone una sostanziale ridefinizione dell'immagine moderna dell'individuo isolato ed astratto, concepito nella sua immaginaria indipendenza dai legami concreti che costituiscono lo sfondo reale del suo stesso agire: descrivere questo aspetto, e precisare il legame tra la questione della contingenza e la ridefinizione del concetto di individuo agente, sarà una delle finalità di questo e del prossimo capitolo.

2. La modalità nella logica dello spirito oggettivo

Una questione fondamentale per una ricerca che, come la nostra, intenda indagare le strutture logiche del pensiero politico hegeliano, è quella del rapporto sistematico tra *Wdl* e *Rph*²⁶³. In questa sede affronteremo questo complesso aspetto interpretativo solo per quello

²⁶² Su questo seguiamo l'interessante proposta interpretativa di M. TOMBA, *Hegel: pensare la pluralità*, in G. M. CHIODI – G. MARINI – R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hegel*, cit., pp. 105-109.

²⁶³ Questo paragrafo sorge come risultato di un confronto con alcuni testi che si sono occupati del ruolo della logica speculativa nella costruzione hegeliana dello *spirito oggettivo*: L. DE VOS, *Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Eine Vermutung*, in "Hegel Studien", 16, 1981, pp. 99-122, che fa della *Wdl* uno strumento euristico centrale per la comprensione della filosofia del diritto; D. SAUCHE-DAGUES, *Logique et politique Hégéliennes*, Vrin, Paris 1983, che mostra come i concetti logici di *individualità* e *negazione*, nel loro reciproco implicarsi, siano il cuore logico della filosofia politica di Hegel; P. J. STEINBERGER, *Logic and Politics. Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, New Haven and London 1988, che insiste sul fatto che proprio il riferimento alla logica permetta di evitare interpretazioni erranee della filosofia del diritto, M. J. SMENTONA, *Hegel's Logical Comprehension of the Modern State*, Lexington Books, Lanham 2013, che individua (cap. 7) l'importanza del riferimento all'effettualità, ma schiaccia troppo (cap. 1) la

che riguarda le categorie modali, intendendo peraltro sostenere che lo specifico che differenzia la logica dello spirito oggettivo dalla logica speculativa in senso stretto sia proprio la sua natura modale. Nelle nostre finalità, questo non dovrebbe condurre ad un'ipostatizzazione della parte finale della *logica dell'essenza* come unico nucleo di riferimento per comprendere l'esposizione hegeliana dello *spirito oggettivo*: la modalità va intesa, secondo le precisazioni offerte nel paragrafo finale del primo capitolo, come un problema che riguarda la realizzazione dello speculativo, più che come un singolo tema all'interno del sistema²⁶⁴. Riteniamo, come risultato ben altrimenti decisivo, mostrare come la *logica dello spirito oggettivo* dipenda nella sua stessa struttura da un nucleo modale di fondo, e come al suo interno le categorie modali teorizzate nella logica si modifichino e si complichino.

La *Rph* si configura come indagine filosofica, il cui oggetto è costituito da «l'*idea* [*Idee*] del Diritto [*Rechts*], cioè il Concetto del Diritto e la realizzazione [*Verwirklichung*] di questo concetto»²⁶⁵: il riferimento hegeliano mette subito in campo la concezione dell'universale concreto, secondo la quale il Concetto non è una forma astratta che vada poi riempita e determinata da un contenuto estrinseco; esso esiste solo tramite la sua stessa *Verwirklichung*, la sua particolarizzazione, che lo realizza come individualità concreta. La *Rph* si occupa, cioè, della dimensione dell'Idea, del Concetto che si realizza nel modo più completo, ovvero dell'«unico oggetto e contenuto della filosofia»²⁶⁶ e non può dunque essere identificata con un'indagine positiva o con una mera raccolta storiografica di dati

logica della filosofia del diritto sulla *logica soggettiva*. Un'analisi critica delle diverse interpretazioni si trova anche in A. BERGÉS, *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012, pp. 287-306. Il testo più importante al riguardo, sul quale torneremo, è rappresentato dalla raccolta di saggi contenuti in D. HEINRICH – R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, cit.

²⁶⁴ Decisive al riguardo le posizioni espresse da P.-J. LABARRIÈRE – G. JARCZYK, *Structure reflexive du réel chez Hegel*, in «Il Pensiero», XXII, 1981, pp. 179-184 e P.-J. LABARRIÈRE, *Hegel: une «philosophie du droit»*, in ID., *Hegeliana*, Presses Universitaires de France, Paris 1986, pp. 217-228, i quali dimostrano che per una corretta comprensione della filosofia hegeliana non è possibile ridurre la propria attenzione al piano della *logica soggettiva*, nella quale il Concetto è definitivamente conseguito, ma è fondamentale seguire la sua complessa genesi (la «fatica del concetto»), dando particolare risalto alla *logica dell'essenza* e al carattere decisivo della sua prima (e ancora incompleta) definizione dell'effettualità. Proprio questa riflessione diviene decisiva per definire l'idea hegeliana di libertà, la quale non è mai un vuoto assioma iniziale, un dato, ma un processo che va prodotto e concretizzato.

²⁶⁵ *Rph*, § 1. Nella An. Hegel specifica che il Concetto (*Begriff*) non è il «mero concetto» dell'Intelletto (*Verstand*), l'universale astratto (si veda *Enz A*, § 145; *Enz B-C*, § 204). Il *Begriff* è invece la reciprocità del soggetto e dell'oggetto, dell'essere e del pensiero (si veda *Enz A*, §§ 12-37; *Enz B-C*, §§ 19-83). Si veda J.-F. KERVÉGAN, *Begriff und Verwirklichung des Rechts bei Hegel*, «Jahrbuch für Hegelforschung», 6-7, 2000-2001, pp. 159-182. Per un approfondimento delle implicazioni logiche dell'Idea si veda V. VERRA, «*Idee* nel sistema hegeliano», in ID., *Lettura hegeliana. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 163-185.

²⁶⁶ *Wdl III*, p. 236; 935.

empirici²⁶⁷: in questo essa si differenzia dalla tradizione del diritto positivo e assume come suo fattore costitutivo il metodo scientifico che caratterizza la filosofia.

2.1 Logica e scientificità nella Rph

In quanto parte integrante del sistema filosofico, la *Rph* deve fare propria l'articolazione scientifica elaborata nella *logica*, che costituisce a tutti gli effetti la piattaforma sulla quale edificare la comprensione razionale e sistematica della natura e dello Spirito. Sebbene alcune recenti letture, come quella di Ilting²⁶⁸, tendano a svilire questo aspetto, ci sembra innegabile che la filosofia del diritto, se vuole essere una filosofia e non una semplice raccolta di dati empirici, debba fare proprio l'elemento del Concetto che si «sviluppa (*entwickelt*) da se stesso ed è soltanto una progressione e una produzione *immanente* delle proprie determinazioni concettuali [*ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen ist*]»²⁶⁹: non possa prescindere, cioè, da quella rete concettuale che struttura tanto il pensiero quanto il reale. In questa «*Entwicklung und immanentes Fortschreiten*»²⁷⁰, ogni specifico passaggio che compone l'articolazione dello *spirito*

²⁶⁷ Su questo punto, Hegel ritorna in un frammento berlinese sulla *filosofia dello spirito*, che si rivela molto utile per una comprensione del nodo strutturale che connette la logica alle altre parti del sistema: «La filosofia dello spirito non può essere né empirica né metafisica, ma deve considerare il *concetto* [*Begriff*] dello spirito nel suo immanente, necessario sviluppo [*Entwicklung*], che da se stesso viene a un sistema della sua attività [*Thätigkeit*]. Il modo empirico di considerare lo spirito si ferma alla conoscenza dell'apparenza [*Geistes*] dello spirito senza il suo concetto; il modo di considerare metafisico avrà a che fare soltanto col concetto senza la sua apparenza; il concetto così diviene soltanto un astratto [*Abstractum*], e le sue determinazioni, un morto concetto. Lo spirito è essenzialmente questo, di essere operoso, cioè di portare se stesso e, invero, soltanto il suo concetto alla apparenza, per renderlo manifesto [*ihn zu offenbaren*]. In ogni particolare scienza filosofica viene presupposto il Logico [*das Logische*], che è la pura scienza universale, e quindi l'elemento scientifico in ogni scienza» (G.W.F. HEGEL, *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes*, in *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, a cura di F. Hogemann e C. Jamme, in *GW*, 15 (1990), pp. 207-249, qui pp. 217-218; tr. it. a cura di M. Del Vecchio, *Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo*, in *Scritti berlinesi. In appendice: Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 91-115, qui p. 96. Tr. it. modificata).

²⁶⁸ K. H. ILTING, *Zur Dialektik in der 'Rechtsphilosophie'*, in "Hegel Studien", 1975, pp. 38-45; ID., *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit*, in D. HEINRICH – R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts*, cit., pp. 185-206. Secondo Ilting il filo logico della filosofia del diritto sarebbe costituito da una serie di figure fenomenologiche che il soggetto interno allo spirito oggettivo incontra una dopo l'altra. Questa interpretazione lascia da parte la questione dello sviluppo immanente, della *necessità della Cosa* (su cui *Hop*, p. 34), che dovrebbe costituire l'unica possibile fondazione di una comprensione filosofica dello *spirito oggettivo*. Secondo le parole dello stesso Hegel: «Ho sviluppato estesamente la natura del sapere speculativo [*spekulativen Wissens*] nella mia *Scienza della logica*» (*Rph*, p. 6; 4). Di fronte a simili asserzioni l'elemento fenomenologico deve essere necessariamente relativizzato. Un confronto critico con questa tesi si trova sviluppato in A. NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della filosofia del diritto di Hegel*, cit., pp. 35-36, 41, 99-113.

²⁶⁹ *Rph*, § 31. Hegel aggiunge: «anch'esso presupposto a partire dalla Logica» (*Ibid.*).

²⁷⁰ *Ivi*, An.

oggettivo risulta dimostrato come il prodotto della *Notwendigkeit der Sache*, piuttosto che come l'esito dell'intervento arbitrario ed esterno del soggetto conoscente; ogni momento si rivela il fondamento (*Grundlage*), e quindi la verità, di quelli che l'hanno preceduto, in un processo che va da ciò che è più astratto a quanto è più concreto (*Rph*, § 30). Così il *diritto astratto* e la *moralità* anticipano l'*eticità* dal punto di vista dell'esposizione, ma sono impensabili al di fuori della cornice della sostanza etica, delle sue relazioni istituzionali e dello Stato.

Se si comprende il movimento peculiare del Concetto è facile dimostrare come il procedere della filosofia del diritto si distingua dalla linearità del ragionamento e dell'esposizione che si trova espressa nei trattati di diritto naturale della tradizione moderna; come esso si differenzi da una forma espositiva di carattere deduttivo e geometrico, che parte da assiomi e teorizza, in base alla sola razionalità del soggetto conoscente, concetti e figure che si fondano unicamente su ciò che li precede nel corso del ragionamento teorico²⁷¹. La politica verrebbe allora fondata da ciò che la precede nel processo deduttivo, ovvero dal diritto. In Hegel, invece, è il *diritto astratto* ad essere fondato all'interno di uno Stato o, in altre parole, è la politica ad eccedere ogni forma giuridica.

Dimostrato che la filosofia del diritto ha nella *Wdl* una sua condizione necessaria, il problema diventa quello di capire se quest'ultima sia anche sufficiente a realizzare la complessa esposizione cui dà vita la *Rph*. Secondo le interpretazioni più diffuse, infatti, il reticolato di configurazioni giuridiche, morali ed etico-politiche che costituiscono la filosofia del diritto, sarebbe il frutto di una deduzione che procede dallo sviluppo immanente del Concetto: avremmo una corrispondenza univoca tra progressione logica del Concetto nella *Wdl* e articolazione dei diversi momenti e delle diverse categorie dello *spirito oggettivo*, dove il primo elemento determina il secondo.

Questo tipo di lettura, sostenuta in particolare da A. Peperzak²⁷², assume il compito di fondare una connessione sistematica tra *logica* e *spirito oggettivo*, arrivando a dimostrare

²⁷¹ Abbiamo affrontato la questione della *Darstellung* filosofica in rapporto all'estrinseca necessità del metodo deduttivo, trattando del confronto critico con Spinoza nella sezione *Wirklichkeit*: da questo punto di vista, la filosofia spinoziana rappresenta la forma più radicale di un procedimento che caratterizza profondamente la modernità, e l'elaborazione della scienza del diritto naturale, l'acquisizione delle procedure logico-fondative della geometria euclidea. Si veda il primo capitolo, par. 2.

²⁷² Si vedano A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geist (Spekulation und Erfahrung II, 6)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1987; ID., 'Second Nature'. Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel's Encyclopedia, in "The Owl of Minerva", 27, 1995, pp. 51-66; ID., *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht - Boston 2001. Si tratta di una serie di testi molto importanti per la comprensione della riflessione hegeliana sullo *spirito* e sullo *spirito oggettivo* in particolare, che tendono a proporre però un immediato passaggio dalla logica al diritto. Si segnala per utilità e chiarezza anche A. PEPERZAK, *Philosophy and Politics. A*

che “*das Logische*” produce deduttivamente “*das Geistige*”: le configurazioni concrete dello spirito oggettivo sarebbero delle semplici realizzazioni giuridiche, morali, etiche e politiche del movimento concettuale, il quale porrebbe già tutte le condizioni sufficienti e necessarie per la loro fondazione. Questa lettura riconduce poi la filosofia del diritto alla *logica soggettiva*, schiacciando la logica sulla sua parte finale ed eliminando la pluralità e la ricchezza dei dispositivi logici contenuti nella *Wdl*.

2.2 La base ontologica e modale dello spirito oggettivo

Secondo la nostra lettura, invece, la filosofia del diritto possiede una propria logica peculiare, che dipende dalla logica in senso stretto, ma aggiunge a quest’ultima una serie di condizioni di ordine ontologico e modale. A questo proposito, lo sviluppo immanente del concetto, assunto sul piano della *Rph* per garantirne la scientificità filosofica, non si trova più all’interno dell’«elemento astratto del pensiero»²⁷³. L’Idea, la stessa Idea della libertà, non si radica più nello «spirito logico [*logischen Geiste*]»²⁷⁴ ma nello spirito oggettivo come insieme di relazioni umane e intersoggettive, ovvero nello «spirito finito»²⁷⁵.

Con ciò non si intende sostenere che lo spirito oggettivo non sia il prodotto dell’Idea, o che da esso sia espunto il pensiero razionale, a tutto vantaggio del sentimento e dell’opinione. Così come la filosofia della natura studia l’Idea che si estrinseca e si pone al di fuori di sé, quella dello spirito si occupa dell’Idea nel suo processo di liberazione dalla positività del dato e delle sue origini naturalistiche. Dire che la logica studia l’idea sul piano del puro pensiero, non significa allora opporre quest’ultima alle altre parti del sistema, ma specificare come al suo interno l’elemento concettuale si trovi su un terreno scevro da ogni ulteriore determinazione. Il Concetto, nell’ambito della finitezza, è invece «l’idea assoluta ma solo come idea che è *in sé*; ed essendo esso perciò sul terreno della finità, la sua razionalità reale serba l’aspetto dell’apparenza esteriore [*äußerliche Erscheinens*]»²⁷⁶.

Commentary on the Preface to Hegel’s “Philosophy of Right”, Martinus Nijhoff Publisher, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987; tr. it. a cura di A. Gargano, *Filosofia e politica. Commentario della prefazione della Filosofia del diritto di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1991, che fa del rapporto tra logica e filosofia del diritto il cuore della *Rph*, e lo indica come «ancora un terreno vergine per la ricerca» (p. 58).

²⁷³ *Enz C*, § 19.

²⁷⁴ *Rph*, p. 6; 4.

²⁷⁵ *Enz C*, § 386. Le riflessioni che seguono si fondano su una lettura incrociata dell’*Introduzione* alla sezione *spirito* di *Enz B-C* e di quella della *Rph*. Sul problema del finito in Hegel si vedano i saggi contenuti in L. ILLETTERATI – F. MENEGONI (a cura di), *Endliche und Undendliche in Hegels Denken*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004.

²⁷⁶ *Enz C*, § 483.

L'articolazione della logica speculativa non può essere applicata in modo estrinseco allo *spirito oggettivo*: una volta che il Concetto viene richiamato ed inserito nel terreno finito delle relazioni umane, si modifica in base alle specifiche strutture che di volta in volta attraversa. Quest'ultimo non trova più lo spazio liscio del puro pensiero ma incontra una serie di elementi finiti che ne complicano la concretizzazione. Ora, Hegel segnala a più riprese l'unione tra l'ambito della finitezza e la categoria modale della *Zufälligkeit*²⁷⁷: «è necessario [notwendig] che il finito [...] venga posto come cosa contingente [Zufälliges], giacché questo è il concetto del finito»²⁷⁸.

Il Concetto realizza se stesso su un terreno logico-ontologico dominato dalla contingenza. Ciò significa che la logica non deduce da se stessa lo spirito oggettivo. L'autosviluppo del Concetto si spinge all'interno dei momenti sistematici che seguono la logica, ma nel compiere questo movimento si modifica irrimediabilmente. Così, il reticolato categoriale che si incontra nello *spirito oggettivo* è connesso direttamente allo sviluppo dell'elemento logico esposto nella *Wdl*, ma non è completamente deducibile a partire da questo piano: dato il primo aspetto, Hegel dimostra che dello *spirito oggettivo* si può produrre comprensione razionale e scientifica (si può avere una filosofia dello spirito oggettivo, ovvero ciò che viene esposto nella *Rph*) e non una semplice indagine empirica e storiografica, che si limiti a registrare ed assolutizzare la propria realtà epocale; dato il secondo, il filosofo sottolinea che non tutto ciò che si produce sul piano dello spirito coincide con quanto già emerso su quello dei puri concetti.

*Abbiamo dunque una “logica dello spirito oggettivo”, che non costituisce una semplice ripetizione della logica speculativa*²⁷⁹, e che si fonda sulla finitezza e sulla contingenza da

²⁷⁷ Identificazione sostenuta in *Rph*, §§ 11, 118, 185, in *Wa*, §§ 61-64, in *Ho*, pp. 490-526 (introduzione alla sezione sull'eticità) e nel corrispettivo *Gr*, pp. 387-416. Il testo che riteniamo imprescindibile a questo riguardo è *Hom*, § 1.

²⁷⁸ *Rph*, § 324 An., dove la contingenza del finito è riportata al carattere mortale dell'individuo e quindi al destino.

²⁷⁹ Si veda A. NUZZO, *Rappresentazione e concetto*, cit. Il merito di questa prospettiva è quello di aver distinto *logica speculativa* e *logica della filosofia del diritto*. Essa giunge a proporre «un'operazione che andrebbe quindi in direzione inversa» (p. 40): dallo *spirito oggettivo* alla *logica*. Elementi a favore della distinzione delle logiche si trovano anche in A. NUZZO, “Begriff” und “Vorstellung” zwischen *Logik und Realphilosophie bei Hegel*, in “Hegel Studien”, 25, 1990, pp. 41-63. La nostra linea interpretativa trova, comunque, maggiore accordo con P. CESARONI, *Il luogo della politica nella filosofia di Hegel*, in AaVv, *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova 2012, pp. 75-99, il quale ribadisce l'importanza della finitezza come elemento produttore della nuova logica. Assumendo tali aspetti come base della nostra lettura, intendiamo sostenere che il vero elemento di originalità della *logica dello spirito oggettivo* è il suo radicamento nel dominio della contingenza. Conferma questa centralità della contingenza sul piano dell'intera *Realphilosophie* M. MONALDI, *Hegel e la storia*, cit., p. 58, che costituisce uno degli studi più completi sul rapporto tra *logica speculativa*, *storia* e *spirito assoluto* e ID., *La*

cui è caratterizzato lo spirito oggettivo in quanto insieme di relazioni e di realtà specificatamente umane. C'è, infatti, un momento di scarto, di indeducibilità tra la logica speculativa e l'insieme di configurazioni oggettive che caratterizzano la struttura logica ed espositiva dello *spirito oggettivo*: su questo piano la *logica dello spirito oggettivo* richiede la considerazione di alcune condizioni aggiuntive, ed in ogni caso differenti, rispetto alla logica della *Wdl*.

Questo “scarto” è quello che si produce nel passaggio dal piano del Concetto a quello della sua *Verwirklichung*, della sua realizzazione individuale e concreta. Già la logica speculativa dimostra come il Concetto non possa mai coincidere con un universale astratto, ed evitare quindi il movimento della particolarizzazione e della propria concretizzazione individuale. La *logica dello spirito oggettivo* segna, però, a questo proposito un passaggio ulteriore in quanto l'idea dell'individualità si specifica e si concretizza a sua volta nell'agire delle volontà individuali, dei rapporti reciproci tra individui concreti²⁸⁰. Solo la decisione (*Beschließen*)²⁸¹ e l'azione (*Handlung*) intrapresa dagli individui specifica l'Idea, le toglie qualsiasi astrattezza e le conferisce *Dasein* concreto: al di fuori di questo processo di concretizzazione, l'Idea della libertà rimane qualcosa di semplicemente possibile e perciò di *unwirklich*.

Questo preciso ragionamento emerge, in modo chiaro, nelle *Vorlesungen* di filosofia della storia: «Ciò che abbiamo chiamato il principio, il fine ultimo, il compito, ovvero la natura e il concetto dello spirito [*Begriff des Geistes*], è solo qualcosa di generale, astratto. Un principio, come una regola, una legge, è qualcosa d'interiore, come tale non pienamente effettuale [*wirklich*], per quanta verità possa contenere. Fini, regole ecc. esistono nei nostri pensieri, solo nell'interiorità della nostra intenzione, ma non ancora nell'effettualità [*Wirklichkeit*]. Essere in sé vuol dire essere una possibilità [*Möglichkeit*], una facoltà [*Vermögen*], non ancora pervenuta all'esistenza [*Existenz*] uscendo da questa sua interiorità. Affinché acquisiti realtà, bisogna che si aggiunga un *secondo* momento, ossia l'attuazione, la realizzazione [*Verwirklichung*], e il suo principio è la volontà, l'attività dell'uomo in genere. È solo tramite quest'attività che si realizzano, si producono, quel concetto e quelle determinazioni esistenti solo in sé; infatti esse non hanno alcuna efficacia

ragione nella storia. Appunti per una rilettura del rapporto tra logica e storia in Hegel, in C. CESA – A. FABRIS (a cura di), *Hegel. Scienza della logica*, in “Teoria”, 1, 2013, pp. 199-209.

²⁸⁰ Concordiamo con la prospettiva espressa da M. ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, Guerini e Associati, Milano 1996, la quale fonda la relazione tra universalità dell'Idea e sua realizzazione sul momento della decisione, che permette alla volontà universale di assumere concretezza come volontà individuale.

²⁸¹ Si veda *Rph*, §§ 12 e 13.

immediata per virtù propria. L'attività che le mette in opera, le fa esistere, appartiene all'uomo: sono il bisogno, l'impulso, l'inclinazione e la passione degli uomini [*des Menschen Bedürfnis, Trieb, Neigung und Leidenschaft*]. Affinché io attui e porti a esistenza qualcosa, deve importarmene molto; bisogna che io sia parte in causa, che voglia appagarmi proprio eseguendo quest'azione [...] Così dobbiamo dire, in generale, che *nulla di grande al mondo è stato compiuto senza passione*²⁸².

Affinché l'Idea, da mera possibilità astratta, divenga effettuale e pienamente efficace sul piano della storia, è necessario che essa si concretizzi, compiendo il processo della *Verwirklichung*; processo che, nelle maglie dello *spirito oggettivo*, ha il suo "principio" agente nell'azione finita e contingente dell'uomo. Nell'agire umano gioca un ruolo imprescindibile ciò che è appartiene alla particolarità del soggetto (bisogni, inclinazioni, passioni) e che si qualifica quindi come massimamente contingente, ossia indeducibile dalle leggi sostanziali in cui quest'ultimo si trova inserito: parlando di "passione", termine di cui lamenta poco dopo l'imprecisione²⁸³, Hegel si riferisce a ciò che, dal punto di vista pratico, possiamo definire contingente e soggettivo. Dato, però, che l'unico elemento attivo, capace di produrre la realizzazione dell'Idea, di dare vita alla sua *Wirklichkeit*, è composto dagli individui concreti²⁸⁴, tale elemento contingente e soggettivo diventa necessario.

L'Idea si realizza in modo finito, all'interno di una serie di relazioni e di realtà che sono il prodotto del reciproco agire degli individui. Lo *spirito oggettivo* non può, perciò, esser letto in chiave olistica come il primato dell'universale e del principio impersonale delle istituzioni statuali sull'individuo e sul pluralismo delle prospettive singolari²⁸⁵. Al suo interno, le istituzioni stesse e le diverse forme di rapporti concreti, che permettono l'oggettivazione dello spirito, sono il frutto dell'agire individuale.

²⁸² VPG, pp. 36-38; 21-22. Tr. it. modificata. Conferme e approfondimenti si trovano in VPW, p. 26; 24: «L'idea è la potenza sostanziale [*substantielle Macht*], ma, considerata di per sé, è soltanto l'universale: il braccio per mezzo del quale si realizza [*sich verwirklicht*], sono le passioni degli uomini».

²⁸³ Si veda Ivi, p. 38; 22. Si veda anche VPW, pp. 59-60; 56-57.

²⁸⁴ Troviamo, infatti, la seguente precisazione polemica nei confronti della teoria dell'individuo di ascendenza giusnaturalista: «L'individuo è qualcosa che *esiste* qui, non è l'uomo in generale – infatti l'uomo in generale non esiste – bensì è un certo uomo determinato» (Ivi, p. 38; 22).

²⁸⁵ Chiarificatrici a proposito del presunto olismo hegeliano le pagine di M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, con un'introduzione di R. Pippin, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 253-278. Particolarmente efficace la lettura di J.-F. KERVÉGAN, *Le «droit du monde». Sujets, normes et institutions*, in J.-F. KERVÉGAN e G. MARMASSE (a cura di), *Hegel penseur du droit*, CNRS Edition, Paris 2004, pp. 31-46: l'universale delle istituzioni non è un principio estraneo rispetto agli individui, che anzi, nel loro agire etico, producono l'universale stesso.

Si tratta qui, senza dubbio, di segnalare che il concetto hegeliano di individuo non corrisponde, ed anzi pretende di superare definitivamente, quello della tradizione moderna: l'individuo astratto, indipendente ed isolato da qualsiasi condizione oggettiva e da qualsiasi rapporto concreto. Anticipando quanto approfondiremo in modo specifico nel prossimo capitolo, potremmo sostenere che all'individuo inteso come fondamento della deduzione politica, Hegel sostituisca l'idea di un individuo strutturalmente inserito in una serie di relazioni sostanziali (le cosiddette "potenze etiche") ed intersoggettive, che lo eccedono e lo costituiscono, senza però annichilire la sua specificità e la sua differenza. L'eticità verrà, infatti, definita come lo spazio dove gli individui dipendono da condizioni oggettive e necessarie (doveri, costumi, istituzioni), che circolarmente sono proprio loro a compiere²⁸⁶, tramite un agire che non si riduce mai all'arbitrio particolaristico²⁸⁷. Tale agire media, cioè, la propria contingenza all'interno delle stesse condizioni oggettive e necessarie in cui è inserito e alla cui realizzazione partecipa concretamente: questa circolarità, tipica espressione del processo dialettico della *Vermittlung*, indica a quest'altezza la piena reciprocità del piano necessario della sostanza etica e di quello contingente dell'agire reciproco degli individui.

Ciò significa che la priorità modale della contingenza non si traduce sul piano dello spirito oggettivo in un domino "univoco", capace di scalzare ogni altra dimensione modale. La sostanza etica sulla quale si muove l'agire degli individui è espressione del ruolo fondamentale giocato dalla *Notwendigkeit* nell'attuazione della *Wirklichkeit* dell'Idea. Il «circolo della necessità [*Kreis der Nothwendigkeit*]»²⁸⁸, che si esprime tramite le potenze etiche, le istituzioni, i costumi e le *Pflichten*, è però il risultato delle relazioni concrete tra gli uomini: di azioni stratificate dal punto di vista diacronico, ed intersoggettive su quello sincronico²⁸⁹. In ogni caso, la necessità partecipa dello stesso movimento della

²⁸⁶ La sostanza etica di un popolo (le sue istituzioni e le sue leggi, lo Stato stesso) «ha questa effettualità [*Wirklichkeit*] nell'autocoscienza particolare che si è elevata fino alla propria universalità» (*Rph*, § 258), «nel sapere e nell'attività del singolo, lo Stato ha invece la propria esistenza mediata [*Vermittelte Existenz*]» (*Rph*, § 257).

²⁸⁷ Hegel ha già realizzato questa critica all'individualismo e al soggettivismo moderno, in *Ph*, momento *ragione*. Qui, l'individuo è definito in base al suo inserimento intersoggettivo all'interno di un popolo dove «non c'è niente che non sia reciproco» (*Ph*, p. 195; vol. I, 295) e si ha solo l'apparenza dell'opposizione tra sostanza etica e singolo. La dialettica, che s'instaura comunque tra questi due estremi, viene descritta tramite figure plastiche come *la legge del cuore e il delirio della presunzione*, nelle quali l'individualità che si vuole diversa ed aliena dall'universale, in cui pur è inserita, scopre a sue spese la falsità della sua concezione.

²⁸⁸ *Rph*, § 145. Su questa immagine concettuale si veda A. BERGÉS, *Der freie Wille als Rechtsprinzip*, cit., pp. 349-350.

²⁸⁹ L'intersoggettività e il riconoscimento reciproco, come funzioni che permettono ad Hegel di andare oltre al punto di vista della singola coscienza, cui si ferma l'idea moderna di individuo, si presenta già, sebbene in modo non ancora completo, nella trattazione enciclopedica della *fenomenologia*, ed in particolare della

contingenza. Non è nulla di impersonale ed “eteronomo” rispetto all’agire degli individui. Con questo, la *logica dello spirito oggettivo* dimostra che ogni categoria modale al suo interno si produce solo attraverso il confronto con la contingenza: la necessità accoglie, rielabora e media la contingenza, e solo così dimostra di avere un ruolo specifico nella costituzione della *libertà effettuale*.

Lo spirito è il risultato non tanto di un’Idea della libertà già presupposta, ma di un processo di fondazione della libertà. Lo spirito stesso non può dunque essere qualcosa di dato, di identico a sé fin dal principio, ma si forma dinamicamente tramite l’estrinsecazione dell’idea della libertà; estrinsecazione che passa per la finitezza delle sue forme reali (giuridiche, morali ed etico-politiche, storiche), per la loro *Existenz* o il loro *Dasein* e per la dimensione modale della *Zufälligkeit*.

Lo *spirito oggettivo* si realizza, infatti, «nell’esistenza esterna [*äußere Existenz*], vien fuori in un’infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni [*Gestaltungen*]»²⁹⁰. Eppure questa esistenza non è quella della natura, segnata da una profonda esteriorità, regolata da una parte da una *necessità deterministica* (quella delle ferree leggi naturali) e dall’altra dalla *contingenza immediata* dei suoi aspetti particolaristici, non funzionali al movimento del Concetto²⁹¹. L’esistenza sarebbe qui pura esteriorità ed immediatezza empirica.

sostanza: su questo richiamano l’attenzione E. CAFAGNA, *Libertà dell’autocoscienza e potere politico. Note sulla Fenomenologia dell’Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel*, in “Teoria politica”, XIV, 3, 1998, pp. 55-83 e H. IKÄNEIMO, *Role of Intersubjectivity in Hegel’s Encyclopaedic Phenomenology and Psychology*, in “Bulletin of the Hegel Society of Great Britain”, 49-50, 2004, pp. 73-95. Sul tema dell’intersoggettività va sicuramente ricordata l’importante interpretazione di V. HÖSLE, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg 1987; tr. it. a cura di G. Stelli, *Il sistema di Hegel: L’idealismo della soggettività e il problema dell’intersoggettività*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012. Per quest’ultima l’intersoggettività rivela un problema all’interno del sistema, in quanto la sua trattazione nella filosofia dello spirito mette in luce l’assenza di una corrispondente elaborazione logica di questa stessa categoria.

²⁹⁰ *Rph*, p. 14; 14. Scrive Hegel: «Le *determinazioni* nello sviluppo del Concetto sono da un lato, esse stesse concetti; dall’altro lato, invece, poiché il Concetto è essenzialmente in quanto Idea, esse sono nella forma dell’esserci [*Dasein*], e la serie dei concetti che ne risultano è quindi, ad un tempo, una serie di *configurazioni* [*Gestaltungen*]; così esse sono da considerare nella scienza» (*Rph*, § 32). Va, peraltro, notato che non si trova l’espressione “*Gestaltung*” nei paragrafi corrispondenti di *Enz A*, ovvero nella più importante esposizione della filosofia del diritto che precede quella della *Rph*. Si veda anche *Ri*, p. 7 che parla di un carattere «variopinto» delle realtà dello spirito oggettivo.

²⁹¹ Hegel non intende riferirsi qui all’esserci naturale e alla dimensione modale che caratterizza la natura e che si distingue nettamente da quella che caratterizza lo spirito. Sulla modalità nella filosofia della natura è fondamentale l’analisi di *Enz C*, §§ 247-248, in cui Hegel precisa che la natura esclude ogni riferimento alla libertà e si regge sul legame tra la necessità dei processi causa-effetto e la contingenza estrinseca delle singole forme di esistenza empirica. In questo stesso luogo, Hegel parla di «contingenza spirituale» (*Ivi*, § 248 An), precisando la differenza rispetto alla considerazione della modalità “naturale”: nel primo caso è centrale, infatti, il legame intrinseco tra la contingenza dell’agire individuale e l’universalità necessaria che sempre lo dirige. Per un approfondimento sulla definizione della necessità e della contingenza come categorie della filosofia della natura è utile considerare quanto espresso nell’*Einleitung* di G.W.F. HEGEL,

Si tratta più specificamente dell'«esistenza del volere libero»²⁹², che appartiene all'operare umano e alle realtà che da esso dipendono, ovvero dell'esistenza che si addice allo spirito. A questo proposito la finitezza e la *Zufälligkeit* non sono sinonimi della datità empirica e della sua immediatezza; sono, ben altrimenti, momenti di concretizzazione dall'Idea della Libertà connessi allo sviluppo immanente del Concetto: l'esistenza spirituale si sostanzia della realtà del Concetto, di cui promuove una concretizzazione finita. Senza la contingenza dell'agire individuale, delle decisioni delle volontà individuali, l'Idea della libertà rimane semplice *possibilità* (*Möglichkeit*) *astratta* e non si traduce in qualcosa di effettuale; senza la connessione all'Idea, la finitezza e la contingenza sarebbero pura immediatezza empirica, ovvero qualcosa di alieno ad ogni considerazione filosofica del Diritto e più specificamente della politica.

Le configurazioni reali del Diritto non coincidono con le forme storiche che a queste configurazioni vanno ricondotte, ma con le strutture razionali che le rendono possibili: l'Idea della libertà si concretizza nello Stato, ma quest'ultimo non corrisponde a nessuno Stato particolare. Quest'ultimo riguarda, piuttosto, la configurazione assunta dallo Stato e dal politico *tout court* nell'epoca moderna. In questo modo la *Darstellung* della *Rph* contiene al suo interno riferimenti storici molto precisi, riferimenti a forme rappresentative legate ad una precisa epoca e ai saperi interni a quell'epoca, ma non si limita ad essi, li smonta e li rielabora, per comprenderne la dimensione razionale.

All'interno di una simile considerazione va collocato il rapporto, già introdotto, tra la filosofia del diritto e la propria epoca. Nonostante sia fondamentale notare come la *Rph* non si riduca mai all'assunzione passiva di un dato quadro storico, ciò non significa che essa non dia vita ad un confronto fruttuoso e continuo con ciò che contraddistingue la sua

Vorlesung über Naturphilosophie, Berlin 1823-1824, Nachschrift von K. J. W. v. Griesheim, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000; tr. it. a cura di M. Del Vecchio, *Filosofia della natura. Lezioni del 1823-1824*, Franco Angeli, Milano 2009. L'applicazione delle categorie modali all'ambito della natura e delle scienze naturali non è, però, un aspetto originale del discorso hegeliano, ma una ripresa del metodo (non dei contenuti) elaborato in I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), in *GS*, cit., IV (1911), pp. 465-565 (tr. it a cura di S. Marcucci, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, Giardini, Pisa 2003), nel quale le categorie modali sono affrontate all'interno del campo della fisica newtoniana, legate in principal modo al movimento ma anche alla materia, perciò al tempo e allo spazio. Hegel riconosce il valore di quest'opera in *Enz A*, § 204. Sull'espressione *Naturnotwendigkeit*, si consideri quanto sostiene, in una prospettiva e con una finalità diversa, C. WOLFF, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, cit., § 578, afferma, contro la necessità naturale: «ciò che si chiama la necessità naturale [*Nothwendigkeit der Natur*] non merita propriamente il nome di necessità, non convenendole assolutamente il concetto di necessità (§ 36), ma piuttosto dovrebbe essere chiamato soltanto *certezza* [*Gewißheit*]». Lo stesso vale per Hegel. La necessità del mondo naturale, è sempre e solo una necessità contingente.

²⁹² *Enz C*, § 485.

epoca. Al contrario, il radicamento nella contingenza che costituisce l'elemento centrale della sua struttura logica, giustifica il movimento epistemologico tramite cui la *Rph* si confronta con i saperi, le discipline e le pratiche che danno vita alla sua stessa cultura storica. Da questo punto di vista, uno studio della *logica dello spirito oggettivo* dovrà far emergere il rapporto costitutivo che lega il nucleo speculativo della filosofia hegeliana ad una serie di discipline altre dalla filosofia, che tuttavia sono imprescindibili per la comprensione razionale dell'epoca moderna.

Per tornare alla dimensione logica di questo ragionamento, è utile sottolineare come l'esistenza contingente sia necessaria alla concretizzazione dell'Idea, ma come tale *necessità della contingenza* non si traduca mai nell'assunzione e nell'assolutizzazione di una realtà empirica, di un preciso dato storico: questo perché la contingenza non si afferma in modo unilaterale ma si media con la necessità del procedere dello spirito.

Hegel connette, allora, la dimensione ontologica della finitezza e quella modale della contingenza: l'effettuazione dell'Idea non è affidata ad una necessità trans-storica ed impersonale, che ne garantisca il risultato finale, come proposto dalle letture che accostano Hegel al pensiero controrivoluzionario. La "Verwirklichung", termine che porta al suo interno un riferimento esplicito alla "Wirklichkeit" come piena attuazione dell'Idea, dipende dalle decisioni e dalle azioni degli individui, ovvero da ciò che non può essere dedotto dallo sviluppo immanente del Concetto. Rispetto a questo "scarto", Hegel sottolinea a più riprese che l'agire etico degli individui produce l'esistenza concreta dell'Idea in modo contingente: tale realizzazione avviene senza alcuna assicurazione che si tratti della migliore, o della "giusta", realizzazione dell'Idea.

Questo dipende, in ultima analisi, dal fatto che la famosa identità speculativa dell'effettuale e del razionale, tramite cui Hegel indica l'esito della realizzazione dell'Idea, dipende dal *Dasein* prodotto dall'agire finito e contingente degli individui concreti. Nella *Wdl*, la *Wirklichkeit* si configurava come l'esito di un superamento univoco del *Dasein* e dell'*Existenz*, in quanto al suo interno la riflessione si rivolgeva su se stessa, dispiegando a pieno le sue potenzialità speculative. Nella *logica dello spirito oggettivo*, come è stato autorevolmente sostenuto²⁹³, la *Wirklichkeit* implica ed intreccia una duplice dinamica: 1) L'idea si dispiega in modo effettuale, cessa di essere pura possibilità astratta, quando si produce concretamente. Dato che questo può avvenire solo tramite l'agire delle volontà individuali, l'Idea si effettua quando ottiene il suo *Dasein*, quando viene ad esistere in

²⁹³ Si tratta della tesi esposta da A. NUZZO, *La <<verità>> del concetto di libertà secondo Hegel: <<Dasein>> e idea della libertà nell'eticità*, in G. DUSO – G. RAMETTA, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, cit., pp. 149-170.

modo oggettivo e concreto. Dunque la *Wirklichkeit* dell'Idea, la sua attuazione, passa tramite il *Dasein* inteso come esistenza "spirituale" e non certo come esserci empirico²⁹⁴.

2) La *Wirklichkeit* eccede il *Dasein*, sebbene non lo superi univocamente, in quanto riguarda le strutture razionali che rendono possibile questa esistenza reale, sia poi giuridica, morale o etica. La comprensione di queste strutture spetta alla filosofia, che penetra la *scorza* fenomenica dell'esistenza finita e coglie "il polso interno" dell'Idea. La filosofia, come momento finale del sistema, non dipende dalla finitezza e dalla contingenza dell'agire individuale, e può emanciparsi da questa condizionatezza: essa può dunque comprendere («*begreifen*»²⁹⁵) la necessità insita nella finitezza e nella contingenza.

La filosofia coglie, nell'agire stesso degli individui e nelle configurazioni cui essi danno vita, l'accordo del razionale e dell'effettuale come il terreno sostanziale di questo loro agire. Già nella *Phänomenologie des Geist*, Hegel descrive una serie di figure nelle quali i soggetti agiscono per i loro fini particolari senza essere coscienti di produrre al contempo l'interesse dell'universale e lo stesso emerge da una lettura dell'agire egoistico dell'individuo nella *società civile*. Da questo punto di vista, la filosofia hegeliana riconosce nell'individuo la presenza attiva di una serie di elementi universali, che lo costituiscono in termini intersoggettivi ed anti-individualistici: la contingenza dell'individuo non si riduce all'arbitrio, all'ipostatizzazione della propria soggettività e alla rottura dell'intero etico, ma prende parte al processo di produzione dell'universale e si connette strutturalmente alla dimensione modale della necessità.

Un chiarimento emerge, ancora una volta, dalle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, nelle quali, dopo aver precisato che gli individui sono gli unici agenti concreti, si ricorda che tale agire dipende sempre dall'universale, dall'Idea che tramite quest'ultimo si realizza. L'interesse particolare e contingente non è un fattore reale della realizzazione dell'Idea, se viene inteso come semplice tornaconto privato, del tutto indipendente ed astratto dalle logiche dell'intero. L'arbitrio non va eliminato ma inserito in un processo di mediazione, nel quale prende parte alle azioni concrete degli individui, ma non come principio esclusivo di questo stesso agire, che dipende, ben altrimenti, dalla necessità dell'universale: «Il contenuto dei loro scopi [*scil.*: degli individui] è mescolato a determinazioni universali, essenziali, attinenti al diritto, al bene, al dovere [*Bestimmungen des Rechts, des Guten, der Pflicht*] ecc. Infatti il desiderio [*Begierde*] puro e semplice, la

²⁹⁴ «Das Recht der Substanz ist das eine Dasein. Sie hat ihr Dasein in dem Wissen und Wollen der Individuen» e ancora «Indem so das Sittliche in den Individuen wirklich ist» (Ri, p. 88). Alla pagina seguente, questo agire individuale è ricondotto alla contingenza (Ivi, p. 89).

²⁹⁵ *Rph*, pp. 15-16; 16.

spontaneità selvaggia e rozza [*die Wildheit und Roheit des Wollens*] cadono fuori dal teatro e sfera della storia. Queste determinazioni universali, che sono nello stesso tempo norme e fini per le azioni, hanno un contenuto ben preciso»²⁹⁶.

Tanto nella filosofia del diritto quanto nella filosofia della storia, non c'è spazio per la contingenza intesa come l'ipostatizzazione di interessi privati, al di fuori di ogni elemento di mediazione, o per l'affermazione di elementi esclusivamente naturali: la contingenza tipica dell'agire umano dipende dalla continua presenza, all'interno di questo stesso agire, della necessità dell'universale²⁹⁷: questa tesi, che costituisce uno degli assi portanti del presente lavoro, sarà ampiamente affrontata nel prosieguo.

La *logica dello spirito oggettivo* è, allora, il prodotto di una complicata e pluralistica coesistenza di elementi differenti, la quale va però compresa nella sua matrice teoretica di fondo. Non si tratta, a nostro avviso, di postulare una semplice coesistenza della *Wirklichkeit* e del *Dasein*, o allo stesso modo del Concetto e della sua esistenza spirituale finita e contingente. Si può ritenere che “*was vernünftig*” e “*was wirklich*” si incontrino, compiendo la *Verwirklichung* dell'Idea della libertà, solo attraverso l'esistenza e “la scorza policroma” delle “*äußeren Gestaltungen*”. La *Notwendigkeit* dell'Idea assume concretezza e realtà solo tramite la *Zufälligkeit* legata all'azione delle volontà individuali.

A questo riguardo, nelle *Vorlesungen über Religion* del 1824, Hegel sostiene che la necessità che caratterizza l'esistenza spirituale è una «*zufällige Notwendigkeit*»²⁹⁸, è cioè il risultato di una serie di aspetti casuali ed indeducibili dal piano del Concetto. Questo non implica che il Concetto rimanga bloccato, non si produca, ma che il suo prodursi non espunga ed, anzi, co-abiti con un elemento altro, quello dell'esistenza finita. Ogni configurazione esistente è sempre il prodotto dell'Idea, ma è al contempo un prodotto finito che non rappresenta la migliore tra le realizzazioni dell'Idea né costituisce necessariamente una buona realizzazione dell'Idea.

Il *Dasein* e l'*Existenz*, che qui, a differenza di quanto avviene nella *Wdl*, vengono spesso usati come sinonimi e riportati entrambi all'area concettuale dell'esistenza finita, concreta e contingente, non sono qualcosa di alternativo alla *Wirklichkeit*, ma ciò tramite cui essa si produce. In questo modo il riferimento all'esistenza all'interno della *Rph* non deve rimandarci ad una logica dualistica, che condurrebbe a leggere una dicotomia tra sostanza

²⁹⁶ *VP*G, p. 44; 26.

²⁹⁷ Se non fosse così, precisa Hegel, la filosofia della storia si ridurrebbe ad un «gioco superficiale di fatiche e di passioni *contingenti* [*zufälliger*]» (*Rph*, § 343 An), sarebbe una filosofia della contingenza o, meglio, verrebbe del tutto meno ciò che costituisce il nucleo “filosofico” del discorso hegeliano sulla storia, il suo legame con la necessità e la razionalità dell'Idea.

²⁹⁸ *VR II*, p. 296; 282 (lezioni del 1824).

etica e accidenti individuali, tra realtà essenziale delle istituzioni e apparenza dell'agire individuale²⁹⁹. Il *Dasein* della libertà non si oppone né ostacola l'Idea, ma la realizza: la *Wirklichkeit* dello spirito oggettivo, ed in modo specifico dell'*eticità*, corrisponde al suo stesso processo di realizzazione, ed i suoi prodotti concreti non sono nulla di differente da essa. La *Wirklichkeit*, come vedremo nel prossimo paragrafo, passa attraverso la forma di un'esistenza finita, cronotopologicamente definita, ma non si riduce completamente a tale dimensione contingente: essa riguarda le strutture razionali che si trovano attive nelle differenti configurazioni esistenti dell'Idea della Libertà.

Quando Hegel si riferisce al farsi esistente del Concetto, al suo effettuarsi come *Dasein* non intende dunque proporre una distinzione rigida e dualistica tra mondo dei concetti e terreno reale delle loro realizzazioni: lo dimostra il fatto che il termine *Erscheinung*, utilizzato per parlare delle *Gestaltungen*, non assuma qui il significato "trascendentale" dello sdoppiamento tra fenomeni e noumeni, ma venga pressoché ad equivalere al significante *Manifestation*, dal quale è spesso sostituito³⁰⁰. L'apparire coincide con la manifestazione dell'Idea in «*eine Menge der Verhältnissen, fortziehender Wechsel*»³⁰¹: questo apparire non è nulla di differente rispetto all'Idea che in esso appare, ma la sua effettualità, nella sfera dello *spirito oggettivo*, assume la dimensione della finitezza e della contingenza.

2.3 Contingenza ed individualità

L'agire degli individui è l'ambito nel quale, all'interno dello *spirito oggettivo*, si realizza l'accordo del razionale e dell'effettuale. Gli individui sono gli unici attori della scena dello *spirito oggettivo*, sebbene essi si dimostrino innervati da elementi universali e sostanziali, che li definiscono all'interno di rapporti oggettivi e comuni: in altre parole, anche quando l'individuo agisce in vista del suo arbitrio e del suo desiderio soggettivistico, egli produce, del tutto inconsapevolmente, l'interesse e la necessità dell'intero.

²⁹⁹ Questo ci sembra il rischio di una lettura, per altri aspetti molto produttiva, come quella di K. DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel*, in G. DUSO – G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, cit., pp. 133-146, che utilizza l'immagine della sostanza e degli accidenti per spiegare il rapporto tra sostanza etica ed individui: per un approfondimento si rimanda al secondo capitolo, par. 3. Abbiamo già analizzato la struttura logica della relazione di sostanzialità nel primo capitolo, par. 5.1. Rimandiamo a quest'ultima sede per ogni ulteriore precisazione critica e bibliografica.

³⁰⁰ Questo aspetto è segnalato nella versione *Ringier* del corso di filosofia del diritto del 1819-1820, dove si dice che in una configurazione concreta «*erscheint der Geist, der wirklich da ist*» (*Ri*, p. 88).

³⁰¹ *Ibid.*

Sul piano dell'*eticità*, l'identità del razionale e dell'effettuale guida l'agire degli individui, che ne sono però inconsapevoli. Essi, anzi, realizzano l'unità dell'effettuale e del razionale - portano a compimento la *Vewirklichung* dell'Idea - conferendole esistenza reale, finita e contingente. Il vero problema non è l'accordo del razionale e dell'effettuale, che la logica ha già definitivamente dimostrato, ma la relazione che si apre tra quest'ultimo e la sua esistenza contingente, dipendente dai molteplici rapporti prodotti da soggettività finite³⁰². Tra questi due registri si pone uno scarto: il rapporto tra la sostanza etica e gli individui, che Hegel nella *Sittlichkeit* descrive anche come relazione dialettica tra le categorie modali della *Notwendigkeit* e della *Zufälligkeit*, non è deducibile in modo a-prioristico. L'esito di questo processo non è assicurato e può sempre rivoltarsi nel suo contrario, senza che sia possibile discriminare a-priori quale sia una buona e quale una cattiva realizzazione dell'Idea.

Registra questo aspetto modale la versione della proposizione speculativa su effettuale e razionale proposta dal quaderno *Ringier*: «*was vernünftig ist, ist wirklich und umgekehrt, aber nicht in der Einzelheit und dem Besonderen, das sich verwirren kann*»³⁰³. L'individualità finita realizza l'unione dell'effettuale e del razionale in modo sempre e solo contingente, ovvero lo realizza come esistenza finita. In quanto tale essa produce una sorta di opacità che separa il razionale dall'effettuale: opacità che la filosofia sa illuminare, ma che condiziona in modo determinante le individualità agenti. Queste *si possono sbagliare*, ovvero non sono assicurate da nessuna necessità pre-confezionata circa gli esiti del loro agire, circa l'accordo del razionale e dell'effettuale, e circa la forma che esso verrà ad acquisire. Il fatto che l'individualità *si possa sbagliare* è il prodotto e la conferma della sua contingenza: ciò che importa non è il fatto che il singolo si sbaglia effettivamente - come avviene quando il diritto si capovolge nell'illecito, l'azione morale si rigira nell'azione malvagia, la famiglia produce una rottura non etica, la società civile genera la plebe, lo Stato non garantisce la partecipazione plurale delle differenze - ma che la sua realizzazione dell'Idea sia sempre soggetta alla possibilità dell'errore. Ciò che va valorizzato non è

³⁰² Intorno all'agire particolare degli individui sostiene Hegel: «parlerò di passione, intendendo proprio la particolare qualità del carattere, purché le nostre volizioni, così determinate, non abbiano solo un contenuto privato, ma siano l'impulso e il motore di azioni universali [...] L'accordo di ciò che è universale, esistente in sé e per Sé, con l'individuo, con il soggetto, è di natura speculativa [*spekulativer Natur*] e spetta alla logica [*Logik*]. Tuttavia nel cammino della storia, compreso come progresso ancora in atto, il puro fine ultimo non forma ancora il contenuto del bisogno e dell'interesse; il bisogno e l'interesse non hanno ancora coscienza di quel fine, sebbene il fine universale sia racchiuso negli scopi particolari e si realizzi per loro tramite» (*VPG*, pp. 39-40; 23-24). Si veda anche *VPW*, pp. 42-43; 40-41.

³⁰³ *Ri*, p. 8: «ciò che è razionale è effettuale, e viceversa, tranne per il e il particolare che si può confondere/sbagliare».

l'equiparazione tra contingenza ed errore, ma il fatto che, trattandosi di una realizzazione finita, essa dipenda dalle decisioni concrete e dalle azioni specifiche delle individualità: dipenda, cioè, da ciò che non è deducibile dal Concetto, e che per questo è definito come contingente. Possiamo notare come, attraverso quest'ultima riflessione, la *Zufälligkeit* assuma un ruolo preciso anche nella *Darstellung* della *Rph*. Essa descrive la struttura logica dei momenti di rottura, la continua possibilità di questi ultimi, non tanto come elemento processuale che permette ad Hegel di passare da un momento al successivo, fino a raggiungere, nello Stato, al suo stesso togliimento, ma come istanza ineliminabile dalla considerazione filosofica del politico: come mostreremo nella parte finale del lavoro, attraverso la tematizzazione del *diritto internazionale*, la finitezza e la contingenza si mostra come dimensione dello stesso Stato e l'esposizione della *Rph* dimostra, una volta di più, di non essere finalizzata alla neutralizzazione dei problemi che attivano la sua necessità.

L'agire umano che caratterizza i processi politici e quelli storici è definito da Hegel, tanto nella *moralità* quanto nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, come l'unione di un principio necessario legato all'universalità dell'Idea e di una realizzazione sempre contingente, esposta al rischio, all'incontro fortuito³⁰⁴: come vedremo meglio nel prossimo capitolo (par. 2), le azioni individuali producono conseguenze e risultati che sono il frutto di decisioni particolari e dunque contingenti, le cui conseguenze non possono essere calcolate da colui che agisce. Colpisce notare come addirittura le azioni di individui cosmico-storici quali Cesare e Napoleone siano ricondotte, da Hegel, alla mediazione tra un fine necessario (la razionalità della storia) e una serie di eventi contingenti³⁰⁵.

³⁰⁴ La precisazione dell'area modale dell'agire individuale risale al periodo jenese, come emerge nella *Ph*, e precisamente nella terza sezione (*L'individualità che è a se stessa reale in se e per se stessa*) del momento *ragione*: «l'operare dell'individuo è pur sempre contingente rispetto all'effettualità in generale; la fortuna decide tanto a favore di un fine malamente determinato e di un mezzo male scelto, quanto contro di essi» (*Ph*, p. 222; vol. I, 338).

³⁰⁵ *VPG*, p. 45; 27, riferito a Cesare; pp. 45-47; 27-29 per la contingenza dell'agire individuale. Sebbene tutti gli uomini realizzino, tramite il proprio agire, concrete configurazioni dell'Idea della libertà, il riferimento centrale, sul piano dei processi storico-genetici, riguarda i "grandi individui" (da Cesare a Napoleone). Le azioni dei grandi uomini non sono immediatamente necessarie, ovvero prive di ogni aspetto contingente. Esse nascono da aspetti individuali e da decisioni che dipendono dal singolo, quindi prendono vita da un atto contingente. Ciò che le differenzia dalle azioni comuni è il fatto che tale contingenza si rivela necessaria per la realizzazione di obiettivi che riguardano l'intero, l'insieme dei soggetti, e non tanto per la soddisfazione di motivi individuali. La contingenza, tramite l'agire concreto dei grandi uomini, si traduce in necessità. Si veda G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e associati, Milano 1989, il quale nota come anche i grandi individui storici, allo stesso modo della figura concreta del monarca, siano segnati da naturalità e contingenza. Egli nota come, per Hegel, è necessario che in una data epoca compaia un grande individuo, capace di realizzare quanto rappresenta la razionalità della storia, mentre è del tutto contingente che si tratti di questo dato individuo (Cesare o Napoleone in quanto singoli), piuttosto che

La storia, spesso interpretata come affermazione unilaterale della necessità e della potenza dell'universale su ciò che è contingente ed individuale, rivela una specifica natura modale, capace di sovvertire tale conclusione. Con le parole della *Rph*: «La storia del mondo inoltre non è il mero giudizio della *potenza* [*Macht*] dello spirito, cioè la necessità astratta e priva di ragione [*vernunftlose und abstrakte Nothwendigkeit*] di un cieco destino [*eines blinden Schicksals*]; bensì, poiché lo spirito è *ragione* in sé e per sé, e il di lei esser-per-sé nello spirito è sapere, essa è lo sviluppo, necessario sulla base del *concetto* soltanto della libertà dello spirito, dei *momenti* della ragione e quindi della di lui autocoscienza e della di lui libertà, – l'interpretazione e *realizzazione* [*Verwirklichung*] dello spirito universale»³⁰⁶. La potenza dello spirito non si afferma come imposizione forzata di una necessità estranea ed incomprensibile, di un destino rispetto al quale gli uomini sono del tutto inermi e vincolati. La vera potenza della necessità, com'è emerso in sede logica, consiste nella sua capacità di concretizzarsi o di prodursi attraverso il proprio altro, la contingenza: lo spirito, nella storia, deve infatti realizzarsi, operare la propria *Verwirklichung* grazie all'agire finito e reciproco degli individui. La necessità della storia, come realizzazione dello spirito universale, non è dunque il cieco destino, l'inflessibile e naturalistica affermazione di una legge che non dipende in minima parte dagli uomini³⁰⁷. Essa è, al contrario, necessità razionale o *libera necessitas*, un processo che si realizza, riconoscendo come altrettanto necessario il momento della contingenza dell'agire concreto degli uomini: si tratta di una necessità immanente, che dipende sempre dall'agire in comune degli individui, all'interno dello spazio offerto dalla sostanza etica del proprio popolo e dalla loro capacità di rendere oggettiva l'Idea della libertà.

Il filosofo è chiamato, dalla stessa istanza scientifica che contraddistingue la dialettica, a comprendere la necessità e la razionalità dei processi storici, evitando di attribuire

di un altro. Se la totalità delle azioni di Cesare o di Napoleone, comprese retroattivamente dal filosofo, si rivelano del tutto necessarie allo sviluppo della storia, ciò che contraddistingue questi individui rimane connesso alla naturalità e alla contingenza (*Ivi*, pp. 123-128). Secondo Hegel è, in ogni caso, erroneo pensare l'agire, espungendo da esso la dimensione modale della contingenza individuale. Riprenderemo questa discussione a proposito della categoria di *benessere* nella *moralità* (terzo capitolo, par. 2). Si veda J. D'HONDT, *Hegel. Philosophie de l'histoire vivante*, cit., qui pp. 237-316, che respinge l'equiparazione tra necessità e destino provvidenziale e traduce i termini legati all'area della *Zufälligkeit* con il francese *hasard*. Questo testo produce un rovesciamento della classica immagine dello "storicismo" hegeliano, così come si afferma, per esempio, in B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1967, in particolare p. 158.

³⁰⁶ *Rph*, § 342.

³⁰⁷ Hegel rifiuta, così, l'idea elaborata da Schelling, attraverso un serrato confronto con Kant, della *necessità trascendentale della storia*, secondo cui la necessità della storia si afferma come una forza esterna, un destino: F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), in *Historisch-kritische Ausgabe*, I, 9,1, a cura di H. Korten e P. Ziche, Fromman-Holzboog, Stuttgart 2005, pp. 288-292; tr. it. a cura di M. Losacco, rivista da G. Semerari, Laterza, Bari 1965, pp. 262-265.

quest'ultimi semplicemente al caso e alla contingenza. Da ciò non segue, però, che la contingenza sia espunta dal piano della storia ed, anzi, l'analisi hegeliana mette in luce la sua presenza strutturale, cercando al contempo di comprenderla razionalmente: di cogliere, cioè, la contingenza, non più intesa come l'opposto della ragione, bensì come un momento specifico della *Verwirklichung* di quest'ultima. In altri termini, se il filosofo riesce a spiegare speculativamente la necessità delle dinamiche storiche, ciò non toglie che, sul piano concreto dello spirito oggettivo, tale *Notwendigkeit* non sia mai assicurata a priori per gli individui, che pure la realizzano.

L'individualità è sospesa, e in questo anche scissa, *tra* effettuale e razionale: questo non vuol dire che la razionalità non abiti da sempre il reale, come Hegel afferma a più riprese, ma che sul piano della soggettività questo accordo va realizzato ogni volta in modo nuovo ed esposto alla più totale contingenza, senza che sia possibile sapere quali saranno gli esiti di questa operazione. Da una parte questo accordo è un compito pratico che mira al togliimento di ogni sfasatura tra i due piani. Dall'altra, però, perché l'accordo possa realizzarsi completamente, sarebbe necessaria l'eliminazione del principio stesso, l'individualità finita, che si propone questo compito. Ora, questo è esattamente ciò che non avviene nel pensiero politico di Hegel, dove l'individualità è l'unico soggetto che agisca e produca l'Idea della Libertà, ma al contempo anche l'incrinatura che sempre la mantiene aperta³⁰⁸.

2.4 La modalità nella logica dello spirito oggettivo

Come sostenuto, la *logica dello spirito oggettivo* si differenzia in particolar modo per la prevalenza modale che in essa gioca la contingenza connessa alla dimensione ontologica della finitezza e dell'agire individuale. La specificità della *logica dello spirito oggettivo* può quindi essere letta in termini modali.

³⁰⁸ Tale analisi è il frutto della specifica prestazione teoretica della lettura lacaniana di Hegel, colta al di là della moda filosofica che su di essa ha proiettato l'accostamento "Hegel – Lacan" nei già citati lavori di S. Žižek. Lacan insiste nell'esplicitare l'effetto di soggettivazione prodotto dall'accordo del razionale e dell'effettuale. Questo effetto si gioca sul piano singolare del soggetto ed implica una pratica di pensiero che, attuando ciò che nella dialettica hegeliana sarebbe detto in modo solo implicito, sappia farsi carico di questo piano: «Sì, lo so, secondo la formula di Hegel tutto ciò che reale [*réel*] è razionale [*rationnel*]. Ma io sono tra coloro che pensano che anche il contrario non sia da screditare – che tutto ciò che è razionale è reale. C'è un piccolo inconveniente ed è che io vedo come la maggior parte di coloro che sono presi tra l'uno e l'altro, il razionale e il reale, ignorino questo accordo rassicurante» (J. LACAN, *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, a cura di J.A. Miller, Seuil, Paris 2005, pp. 18-19; tr. it. a cura di A. Di Ciaccia in *Dei nomi del padre* seguito da *Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006, pp. 59-111, qui p. 67).

La contingenza è la base di ogni ulteriore determinazione logica interna allo spirito oggettivo, e al contempo, l'elemento motore di ogni suo approfondimento categoriale. Ciò non significa, però, che essa sia l'unica categoria modale che troviamo attiva sul piano giuridico, morale ed etico-politico. Hegel si riferisce in modo specifico alle singole categorie del possibile e del necessario, nonché dell'effettuale, all'interno delle diverse sezioni che compongono la filosofia del diritto. Ogni categoria dipende dalla base modale della contingenza e, alla luce di questa dislocazione logico-ontologica, si modifica rispetto alla fisionomia descritta dalla *Wdl*.

Questa modifica consegue, come sostenuto in sede introduttiva, all'estensione dell'area d'azione delle categorie modali. Tali categorie vengono dunque a costituire la struttura logica dell'agire libero e concreto degli individui, del loro agire in comune: ne segue che la matrice tecnica della definizione hegeliana delle categorie modali si allenta, si apre alla concretezza delle relazioni oggettive, ma non per questo perde il suo valore filosofico e il suo rigore scientifico. Il riferimento alla definizione elaborata per ogni categoria dalla *Wdl* rimane evidente e centrale come una sorta di filo conduttore anche nella *Rph*, dove però essa si estende e si modifica. Per evitare che questa estensione e questa rottura della matrice più strettamente "accademica" (finanche manualistica) della definizione delle categorie modali, possa esser presa per una mancanza di rigore esplicativo da parte di Hegel, o possa produrre un effetto di confusione nel prosieguo del nostro ragionamento, proponiamo qui di seguito una prima e schematica identificazione dell'area tematica cui si riferisce ogni termine modale all'interno della *Rph*.

1. La *Wirklichkeit* (cui sarà dedicato il paragrafo seguente) è a tutti gli effetti il piano di autodeterminazione dell'Idea, com'era nella logica, ma si realizza tramite l'agire contingente degli individui. Nella *Rph*, essa non si oppone all'esistenza finita, sebbene non si riduca a quest'ultima. In altri termini, l'effettualità si struttura tramite la contingenza, ma al contempo pone questa contingenza all'interno di una relazione dialettica con il suo altro (la necessità), e la costringe a mediarsi e a perdere il suo carattere arbitrario.

2. La *absolute* o *formelle Möglichkeit* (su cui si veda il par. 4 del presente capitolo) può essere ancora definita, in analogia alla logica, come *ciò che non produce contraddizione*, ma si riferisce in modo specifico alla struttura formale della volontà, la quale eccede i propri contenuti particolari in quanto potrebbero contraddire la sua universalità³⁰⁹. Nei termini di una prima schematizzazione, la possibilità, nella *Rph*, riguarda la volontà in quanto agisce in modo astratto ed indeterminato, ovvero contrapposto alla *Wirklichkeit*:

³⁰⁹ Si veda *Rph*, §§ 5, 10, 14, 16, 38.

questi punti emergeranno, in particolare nell'analisi hegeliana della libertà soggettiva e della definizione moderna dell'individuo basata sull'indipendenza della volontà da ogni limitazione necessaria e reale. Di contro, la possibilità si realizza pienamente quando viene a convogliare, come condizione reale di possibilità, all'interno dell'effettualità: questo avviene, nella *Rph*, quando la volontà assume liberamente le limitazioni che condizionano il suo agire, e si fa *volontà concreta* capace di esprimere oggettivamente la propria libertà. Si delineerà un'opposizione tra una *libertà della possibilità*, unilaterale e politicamente improduttiva e una *libertà effettuale*, che per essere pensata richiede una forte rielaborazione del quadro modale cui si riconduce la tradizione del pensiero moderno.

3. La *Notwendigkeit* (cui sarà dedicato l'intero terzo capitolo) è la dimensione logica che sorregge le condizioni oggettive, le leggi e i doveri³¹⁰. Da questo punto di vista la necessità "spirituale" è qualcosa di distinto dal determinismo e dall'esteriorità della necessità delle leggi naturali (*Naturnotwendigkeit*). L'intera *Rph* può esser letta come un processo teso all'eliminazione di ogni esteriorità della necessità, quindi delle leggi e dei doveri³¹¹: un processo che riguarda i divieti giuridici, il dovere morale, i costumi e le condizioni oggettive che costituiscono la sostanza etica.

4. La *Zufälligkeit* (su cui si veda il terzo capitolo) non è solo la base sulla quale poggiano le altre categorie, ma un aspetto modale specifico. Si tratta, peraltro, della categoria più articolata e complessa, e di quella che, stando alla lettura che verremo proponendo, si rivela decisiva per comprendere il carattere innovativo della filosofia del diritto hegeliana. Il nesso tra contingenza ed agire umano, che Hegel sviluppa in sede di *spirito oggettivo*, ci permette una prima precisazione storico-filosofica. La *Zufälligkeit* non è unicamente una categoria logica, ma ha al contempo un chiaro riferimento alla sfera pratica, al mondo umano: essa assomma alla sua definizione teoretica, un secondo significato, che per primo Aristotele descrive nella *Fisica*, introducendo la categoria della *tyche*. Quest'ultima riguarda, infatti, ciò che, pur essendo casuale e fortuito, può essere scelto dagli uomini e riguarda specificamente l'uomo³¹². Il nesso aristotelico tra l'elemento della fortuna, dell'incontro/scontro fortuito e la sfera pratica (la dimensione specificamente "umana" della *tyche*) costituisce uno dei riferimenti portanti, anche se certamente non l'unico, dell'uso hegeliano della categoria della *Zufälligkeit* in ambito pratico³¹³. Non abbiamo a

³¹⁰ L'utilizzo di questa categoria modale in ambito pratico emerge ben prima della *Rph*, in *JS III*: «la legge [...] è la necessità e la sostanza del singolo» (*Ivi*, p. 242; 128).

³¹¹ Si veda *Rph*, §§ 142-155. Questi aspetti sono precisati in modo chiaro in *Hom*, § 14 e in *Hop*, p. 42.

³¹² Si veda *Phys.*, II, 6, 197 b.

³¹³ Su questo si veda G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., pp. 124-125.

che fare, quindi, con la contingenza dei fenomeni naturali né unicamente con la contingenza come concetto logico, quanto piuttosto con la contingenza come ciò che è indeducibile a partire da condizioni date e che caratterizza l'agire umano, legandosi all'istanza della fortuna e del destino. Il legame tra contingenza e necessità, fortuna e destino, pur non esaurendo la specificità dei riferimenti modali cui ci stiamo riferendo, rappresenta un aspetto che attraversa sottotraccia l'intera produzione hegeliana.

Nella *Rph* abbiamo due linee direttrici che conducono all'identificazione dell'ambito della *Zufälligkeit*, che vanno lette come momenti interni allo stesso processo categoriale. Il primo momento, quello astratto, riguarda la contingenza nella sua associazione immediata all'arbitrio: la volontà individuale elegge i propri bisogni e desideri soggettivi - ovvero, ciò che in lei è più legato alla natura - a motivo centrale del suo agire, interrompe ogni legame con le condizioni oggettive e necessarie, si astrae e si isola dal movimento dell'intero, di cui rischia di produrre la rottura. Il carattere casuale dell'arbitrio concepito in questi termini ha valore solo negativo e non è funzionale all'intero. La *Rph* produce, però, un'efficace *Aufhebung* della *Zufälligkeit*; il che non significa che essa superi definitivamente la contingenza, ma che elimini le condizioni del suo rivoltarsi in una forma di particolarismo, contrapposta agli interessi dell'intero. La contingenza è inserita in un processo di mediazione, dovuta al reciproco scambio dell'agire individuale e della sostanza etica, tramite cui essa acquisisce concretezza e diventa funzionale alla costituzione dell'universale dello Stato³¹⁴.

3. La *Wirklichkeit* nella *Rph*

La definizione hegeliana della *Wirklichkeit* all'interno della *Rph* si snoda attraverso due luoghi testuali specifici, la *Vorrede* e la *Sittlichkeit*. Le due trattazioni presentano una differenza di fondo, in quanto la *Vorrede*, secondo un procedimento tipico dello stile hegeliano, da una parte dichiara di introdurre dei concetti che saranno dimostrati solo nel testo e dall'altra, proprio per questo motivo, presuppone la lettura dell'opera intera per essere compresa in tutta la sua portata. Potremmo sostenere che la *Vorrede*, dovendo richiamare i nessi sistematici che definiscono la filosofia del diritto, non assuma il punto di vista dello *spirito oggettivo*, ma del filosofo che dopo essere giunto alla fine del sistema,

³¹⁴ Su questi punti si veda *Ri*, p. 155 dove viene messa a tema la dialettica tra l'*Ausbildung* dell'individualità e il *volere o desiderare "particolare" (besondere) degli individui*. La stessa dialettica è espressa in modo altrettanto efficace in *Hom*, § 1.

comprende in modo esatto la rete razionale che sostiene e che posiziona tale momento³¹⁵. Da questo punto di vista le questioni legate alla *Wirklichkeit* nella *Vorrede* non implicano la discussione approfondita di precisi rapporti etici e politici, come avverrà invece nell'*eticità*, ma riguardano la filosofia del diritto (ma forse l'intera filosofia) nel suo metodo scientifico.

La discussione che troviamo nella *Vorrede* si allaccia in modo diretto alla trattazione della *Wirklichkeit* nella *Wdl*, coglie e segnala la continuità tra le due opere ed aiuta a comprendere quali siano i nessi sistematici. Non avremo dunque una descrizione della *Wirklichkeit* che approfondisca i tratti della “nuova” *logica dello spirito oggettivo*, come avverrà invece nell'ultima sezione dell'opera, dove Hegel dimostrerà il legame strutturale tra *effettualità* ed *eticità*, *effettualità* e *Verfassung*: tali legami espliciteranno, una volta di più, come la *Wirklichkeit* sul piano dello *spirito oggettivo* dipenda da un tessuto di relazioni umane, all'interno delle quali sono gli individui ad agire.

La *Vorrede* presuppone, in ogni caso, questi nodi tematici e li connette al movimento logico-speculativo della *Wirklichkeit*. Dunque, lungi dall'esser priva di interesse per la nostra ricerca, tale porzione testuale ci consegna l'articolazione concettuale che permette di pensare il legame tra *logica speculativa* e *logica dello spirito oggettivo*. Il fatto, poi, che ciò riguardi principalmente questioni di carattere “epistemologico”, ci ricorda che la definizione completa ed esaustiva di cosa sia la *Wirklichkeit* all'interno dello *spirito oggettivo* sarà possibile solo alla luce dell'*eticità*³¹⁶.

3.1 Effettuale e Razionale

La questione intorno a cui gravita la discussione sulla *Wirklichkeit*, al pari delle sue più note interpretazioni, è appunto la proposizione speculativa sulla reciprocità del razionale e dell'effettuale: «*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*»³¹⁷.

La *brevitas* tramite cui questa frase contrae il complesso processo di costituzione dello speculativo, ha costituito fin dal suo comparire un nodo ed un banco di prova per interpreti e critici; su di essa si è stratificata una serie di proposte ermeneutiche destinate a costituire

³¹⁵Si veda J.-F. KERVÉGAN, *L'Effectif et le Rationnel. Observations sur un topos hégélien et anti-hégélienne*, in F. DAGOGNET e P. OSMO, *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, Vrin, Paris 2000, pp. 239-253.

³¹⁶Questo paragrafo, nei propositi di chi scrive, va connesso e integrato dalle riflessioni che emergeranno nei paragrafi finali del prossimo capitolo (3 e 4), dove ci occuperemo in modo specifico dell'*eticità*.

³¹⁷*Rph*, p. 14; 14: «Ciò che è razionale è effettuale, e ciò che è effettuale è razionale».

il suo alone immaginario e spesso a ridurne la portata teoretica e politica alla morta parola di uno *slogan*. Nello *slogan*, realizzazione per eccellenza della categoria del *noto*, il movimento dialettico che era il vero e proprio soggetto della famosa asserzione hegeliana, viene dunque eliminato. Interrotto ed espunto il movimento, la *Darstellung* filosofica si piega su se stessa, perde la forma circolare che ogni sua proposizione aveva ottenuto e riassume la disposizione lineare di una mera sequenza di pagine, di parole, di segni. Su questo piano i termini in gioco, l'effettuale ed il razionale, vengono astratti dal processo che li determinava reciprocamente ed isolati come due principi effettivamente altri e perfino opposti: il razionale, come piano soggettivo del pensiero, compare in tutta la sua alterità dall'effettuale, ridotto a datità empirica.

Non ci sono dubbi che una tale lettura della proposizione in questione generi tutto il clamore e l'impressione paradossale che l'identità del razionale e dell'effettuale ha prodotto nel campo della filosofia contemporanea e già nei primi interpreti ed interlocutori di Hegel. A livello gnoseologico l'enunciato di Hegel è stato visto con una certa inquietudine come l'attuazione delle mire panlogistiche insite nel suo pensiero o, in altre parole, come la riduzione del molteplice e del mondo stesso ad onnivore ed astratte leggi del pensiero. Sul piano storico-politico la lapidaria asserzione hegeliana è stata invece accolta o rifiutata come una sorniona giustificazione dell'esistente, come un'accettazione del dato che eleva al linguaggio dello speculativo quello che a livello storiografico era apparso come principio di legittimità, come affermazione statalista *par excellence*³¹⁸.

Proprio sul piano storico-politico si sono affermate due linee di lettura particolarmente tenaci ed influenti, all'interno delle quali l'interpretazione della proposizione sul razionale e l'effettuale diventa l'occasione per sostenere il prevalere di una specifica dinamica modale nella filosofia di Hegel.

La lettura che vede in Hegel un pensatore conservatore, quando non addirittura reazionario, e che trova origine con l'interpretazione di Rudolf Haym³¹⁹, tende a leggere la proposizione della *Rph* come tesi filosofico-storica, come dispiegamento storico del *telos* del Concetto, come riconoscimento dello Stato prussiano e del movimento restauratore che stava allora agendo contro l'eredità della stagione rivoluzionaria. Al di là della singola

³¹⁸ Su questi punti si veda P. CESARONI, *L'eticità come oggettivarsi dello spirito. A proposito dell'identità di reale e razionale nella filosofia del diritto di Hegel* in "Verifiche", 1-4, 2007, pp. 187-201.

³¹⁹ R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, G. Olms, Berlin 1857 (scaricabile in questa versione all'indirizzo <http://www.archive.org/details/hegelundseineze00hegegoog>). Una critica decisiva della posizione conservatrice si trova in E. WEIL, *Hegel et l'État*, Vrin, Paris 1950, che smonta di volta in volta gli assunti teorici che impediscono una corretta interpretazione del testo hegeliano e si oppone radicalmente a questo paradigma di lettura.

posizione di Haym, le interpretazioni che assumono la prospettiva di un Hegel reazionario, danno vita ad un quadro logico-modale piuttosto chiaro. La reciprocità del razionale e dell'effettuale corrisponderebbe all'eliminazione dell'aspetto modale della *Zufälligkeit*, alla subordinazione di ogni aspetto contingente, quindi della stessa libertà del singolo, alla legge necessaria dell'esistente. La chiusura del circolo del razionale e del reale negherebbe la possibilità di pensare e di fondare qualsiasi elemento di *novità*, che non sia soggetto al dispiegamento lineare della necessità storica: la *Wirklichkeit* viene allora presentata come il piano empirico all'interno del quale la novità e la contingenza sono neutralizzate ed espunte tanto dalla produzione della forma giuridico-politica dello Stato, quanto dal corso storico. Se così fosse la *Wirklichkeit* sarebbe pura *Notwendigkeit* e la politica niente più che un momento dentro il quale si produce quell'eliminazione della contingenza che è necessaria al procedere della storia come *destino* e all'affermazione del diritto come costruzione razionale dello Stato: tale effettualità risponderebbe ad un disegno extra-storico, il quale giustificerebbe qualsiasi stortura storica alla luce di una finalità necessaria che gli individui non comprendono.

La seconda proposta interpretativa, sostenuta prima da Eduard Gans³²⁰ e rinnovata più recentemente da Karl-Heinz Ilting³²¹, vede nella proposizione hegeliana una posizione volta alla modificazione, in chiave liberale, dell'esistente, in nome di una razionalità che eccede quest'ultimo e dimostra come esso *dovrebbe essere*. Le origini di questa lettura si trovano in una versione profondamente diversa della proposizione della *Rph*, come quella

³²⁰ E. GANS, *Vorwort zur Rechtsphilosophie*, in *SW*, vol. VII (1830), pp. 1-13 (ora in *Ilting*, vol. I, pp. 590-599, fonda l'interpretazione di Hegel intimamente liberale, che avrebbe dissimulato pubblicamente tale sua aspirazione politica per difendersi dalla severa censura prussiana. Su questa falsariga va ricordato il testo di J. D'HONDT, *Hegel secret. Recherches sur les sources cache de la pensée de Hegel*, Puf, Paris 1968, che ha rappresentato il punto di riferimento, anche filologico, di questa posizione ermeneutica.

³²¹ Si veda K.-H. ILTING, *Einleitung*, in *Ilting*, vol. I, pp. 25-126, in cui si propone una lettura sistematica, sostenuta in particolare dalle *Vorlesungen* e contrapposte al testo della *Rph*, del pensiero hegeliano come una forma di liberalismo progressista. A tal proposito si rimanda alla discussione filologica e alla prospettiva critica di P. CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*, prefazione di G. Duso, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 19-56. Il nostro utilizzo delle lezioni di filosofia del diritto non va inteso nei termini dell'interpretazione tracciata da Ilting: nel sottolineare l'originalità delle lezioni, la nostra finalità non è, cioè, quella di mostrare la loro superiorità nei confronti del testo della *Rph*. In questo concordiamo con la prospettiva di W. JÄSCHKE, *Eine neue Phase der Hegel-Edition*, in "Hegel Studien", 36, 2001, pp. 15-33. L'estremizzazione interpretativa di Ilting si scontra con quanto sostenuto dai curatori dell'edizione dello *Hegel-Archiv* di Bochum: si veda W. BONSIEN, *Philologisch-textkritische Edition gegen Buchstabengetreue Edition?*, in "Hegel Studien", 19, 1984, pp. 259-260. Sui criteri di questa edizione si veda anche F. NICOLIN, *Die neue Hegel-Gesamtausgabe. Voraussetzungen und Ziele*, in "Hegel Studien", 1, 1961, pp. 295-313. A sostegno delle posizioni di Ilting si vedano i lavori di P. BECCHI, *Le filosofie del diritto di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1990 e ID., *Oltre le righe. Hegel e il dibattito intorno alle sue lezioni*, Editoriale Scientifica, Napoli 1996, che hanno introdotto queste ultime in Italia. Su posizioni opposte e più condivisibili P. CESARONI, *Che significato dare alle "Lezioni di filosofia del diritto" di Hegel?*, in "Filosofia politica", 1, 6, 2006, pp. 117-128.

riportata da Heine, dopo un colloquio con Hegel: «*tutto ciò che è, è reale*», a cui sarebbe stato aggiunto «*tutto ciò che è razionale, deve (muß) necessariamente essere*»³²².

Questa lettura, assunta la medesima riduzione della *Wirklichkeit* alla realtà di *ciò che è*, fa perno sull'elemento del pensiero, all'interno del quale rivela una tensione alla realizzazione di ciò che esso concepisce e progetta come razionale a partire dalla sua separazione e dalla sua ulteriorità rispetto al reale. Sebbene, di primo acchito, questo paradigma sembri cogliere la dimensione dinamica del razionale, esso la assegna ad un pensiero a-prioristico che agisce in modo estrinseco rispetto al reale, il quale è invece completamente spogliato della sua forza processuale: questo pensiero assume la forma estrinseca della *Reflexion* tipica di un procedere intellettualistico che separa il pensiero e la realtà, la forma e il contenuto³²³.

La lettura liberale trasforma l'attività della *Vernunft* in un pensiero teorico, distaccato ed autonomo rispetto ad ogni realtà, sia pure storica e politica, come quello che viene promosso all'interno della tradizione del diritto naturale moderno. Fin dal periodo di Jena, Hegel rivela all'interno della tradizione del giusnaturalismo un'istanza volta ad eliminare ogni riferimento all'esperienza, alle condizioni oggettive, ai rapporti reali tramite cui si sviluppa la *Verfassung* e con essa lo Stato. Il reale (il «tutto ciò che è» cui si riferiva Heine) rappresenta qualcosa di imperfetto, dominato dalla modalità della contingenza e quindi non funzionale alla costituzione dell'ordine politico: alla contingenza naturalistica della guerra di tutti contro tutti si tratta di sostituire la necessità «umana», costruita «in vitro» dalla scienza formale del diritto. Il pensiero razionale si trasforma in un procedimento teorico³²⁴ che fonda a partire da se stesso una forma politica necessaria³²⁵, quella prodotta tramite il contratto sociale e il sistema rappresentativo, la cui razionalità dovrebbe affermarsi in modo univoco ed universale.

³²² Si veda Hegel in *Berichten seiner Zeitgenossen*, cit., pp. 234-235. Versione confermata in *He*, p. 51.

³²³ Sostiene, infatti, Hegel: «Se la riflessione [*die Reflexion*], il sentimento [*das Gefühl*], o qualsiasi forma abbia la coscienza soggettiva, riguarda il *presente* [*die Gegenwart*] per un qualcosa di *vano*, è al di là di esso e giudica da saccente, essa si ritrova in uno spazio vano, e giacché essa ha effettualità soltanto nel presente, così essa stessa [*Scil.*: coscienza soggettiva] è soltanto vanità» (*Rph*, p. 14; 14).

³²⁴ Secondo Hegel risulta «altrettanto insensato figurarsi che una qualsiasi filosofia vada al di là del suo mondo presente, quanto che un individuo salti il suo tempo, salti al di là di Rodi. Se la sua teoria [*Theorie*] nel fatto va al di là di quello, se egli si costruisce un mondo *come dev'essere* [*sein soll*], esso esiste sì, ma soltanto nelle sue opinioni, – in un elemento duttile, nel quale si lascia imprimere l'immagine di tutto quel che si vuole» (*Rph*, p. 15; 15).

³²⁵ Il riferimento alla dimensione modale espressa dal processo metodologico del diritto naturale si trova discusso da Hegel in *NR*, pp. 423-430; 15-28 dove gli assiomi e le deduzioni della scienza assumono la forma modale della necessità formale, dell'«ideale [*Ideal*] in cui viene cancellato ciò che vale come contingente [*zufällig*]» (*Ivi*, p. 424; 16).

Al posto del dispiegamento della *Notwendigkeit der Sache*, della prospettiva immanente che, secondo Hegel, fa della filosofia una scienza, abbiamo l'esplicazione di un pensiero che agisce in modo autonomo rispetto alla *Sache*, alla stessa *Vewirklichung* dell'Idea della Libertà: è il pensiero teorico che fonda la *Notwendigkeit* della forma politica e la applica al reale, come a volerne correggere la contingenza e l'imperfezione³²⁶. La necessità è dunque esterna e normativa, in quanto indica ciò che dovrebbe essere (*Sollen*) o divenire reale, annullando ogni riferimento concreto alla costituzione materiale dello Stato, alle differenze contingenti che la compongono, e che rischiano così di venir completamente neutralizzate dalla realizzazione e dalla chiusura della forma politica.

In altri termini la posizione di Hegel viene schiacciata all'interno del paradigma della scienza politica moderna, ovvero di quella riflessione teorica rispetto alla quale la filosofia politica non può più retrocedere, favoleggiando un ritorno alla bella eticità classica, ma che va superata nei suoi esiti aporetici. Tale superamento, in Hegel, consiste nel tentativo di realizzare una diversa e più efficace concezione della libertà e della partecipazione plurale e differenziata degli individui alla vita politica: risultati che possono essere raggiunti solo grazie ad una profonda rottura rispetto alla dimensione modale che si trova alla base della scienza politica moderna, la quale assumendo come suo punto di volta la libertà individuale e contingente non riesce a garantire quest'ultima e giunge anzi a fondare una necessità violenta e coercitiva tramite l'esercizio del potere.

Ciascuna delle due proposte interpretative finisce per sostenere, secondo procedure differenti, una marcata incapacità, da parte della filosofia hegeliana, di pensare la contingenza come elemento costitutivo del Diritto, e più specificamente della politica. La Wirklichkeit, nel primo caso è visualizzata come l'ambito della più ferrea e deterministica necessità, nel secondo invece come il dominio imperfetto della contingenza che va perciò corretto alla luce della necessità normativa, dedotta formalmente dalla teoria: paradossalmente, entrambe le posizioni giungono a negare la contingenza, e ad affermare una necessità coercitiva. Nessuna delle due letture è capace di mostrare il legame speculativo tra la Wirklichkeit e la produzione di nuove configurazioni storico-politiche: la prima nega a priori questo aspetto, la seconda asserisce di volerlo dimostrare ma si limita ad esplicitare che ciò che è razionale deve essere (Sollen). Quest'ultima concepisce la realizzazione della Vernunft come uno Jenseits, il quale è sempre possibile ma non è mai qualcosa di attuato: nella prospettiva hegeliana è qualcosa di immaginario e irraggiungibile, speculando sul quale il pensiero si fa semplice opinione.

³²⁶ Hegel parla della *Notwendigkeit der Sache* in *Rph*, p. 13; 13.

Il limite di queste posizioni, che influenzano notevolmente la nostra capacità di comprendere la natura modale del circolo dell'effettuale e del razionale, consiste nella mancata comprensione della forma logico-linguistica cui è affidata la sua espressione, la quale come ricorda Hegel è quella della *proposizione speculativa* (*speculative Satz*), e non certo di un'asserzione tipica del linguaggio ordinario. La proposizione ordinaria non supera la forma della *Vor-stellung*, della distinzione tra un soggetto e un oggetto che gli sta di fronte, entrambi intesi come termini indipendenti, e connessi in modo estrinseco. Nel nostro caso da una parte starebbe l'effettuale, ridotto così alla semplice realtà esterna, e dall'altra il pensiero, come mero universale astratto e privo di contenuto³²⁷. L'identificazione del pensiero astratto e della realtà empirica giustificherebbe, anche secondo lo stesso Hegel, il clamore suscitato dalla proposizione su effettuale e razionale: si tratterebbe, infatti, da una parte della giustificazione della realtà e dall'altra della deduzione del reale a partire da una teoria arbitraria.

In Hegel non abbiamo, però, a che fare con la *Vorstellung* dell'identità tra effettuale e razionale, ed anzi ogni visione che si ferma al piano rappresentativo è definita dal filosofo come un vero e proprio fraintendimento³²⁸. Ora, la questione non è quella di un'impraticabile ed irragionevole epurazione dei sembianti dal pensiero di Hegel, quanto piuttosto di un ritorno ai significanti del discorso in cui questo pensiero si espone e alla loro natura unitaria sotto la forma della proposizione speculativa. In questa prospettiva proponiamo di leggere la celebre tesi dell'unità del razionale e dell'effettuale, seguendo le direttive ermeneutiche che ci vengono dallo stesso Hegel: leggere tale frase come proposizione speculativa, senza cioè ridurla ad un mero giudizio del senso comune, in cui il soggetto sia di volta in volta un sostrato sostanziale ed immobile (immobile perché vuoto ed astratto) a cui la struttura grammaticale della lingua assicura una mutevole ed estrinseca determinazione nel predicato³²⁹. Di questo atteggiamento sono esempio le due letture cui ci siamo riferiti, che assumono di volta in volta un termine come soggetto vuoto e lo riempiono di contenuto grazie al predicato.

La nostra pratica di lettura deve subire il "contraccolpo" per cui il soggetto e il predicato si scoprono unificati nel movimento della loro auto-costituzione senza pur aver perso le differenze che li specificano. L'identità che si forma, o che è sempre *in fieri*, nella e

³²⁷ Su questo aspetto, in particolare per quanto concerne la critica alla filosofia trascendentale, ci siamo soffermati nel primo capitolo, par. 3.1 e 4.

³²⁸ Sui fraintendimenti relativi al razionale-effettuale e al conservatorismo di Hegel sono utili i saggi contenuti in J. STEWART (a cura di), *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University Press, Evanston 1996.

³²⁹ Per questa riflessione sulla proposizione in Hegel si veda *Ph, Vorrede*, in particolare cpv. 48-61.

attraverso la differenza, si realizza sul piano della *Darstellung*, generando una significativa trasfigurazione della natura del linguaggio e bloccando la sua capacità di dar vita ad una metafisica dualistica (soggetto/predicato; pensiero/realtà...). Non abbiamo mai l'identità dell'effettuale e del razionale come qualcosa di dato, come perfetta indistinzione dei due termini in gioco, o come la loro uguaglianza formale. Ciò che caratterizza la posizione hegeliana è il processo dell'identificazione che connette i due termini all'interno di una relazione dialettica, dove la definizione e la struttura di ciascuno di essi rivela di dipendere da quella del loro altro. In altri termini, *Wirklichkeit* e *Vernunft* non preesistono alla relazione dinamica tramite cui con-crescono e s'identificano, senza che tale processo neghi il darsi della loro differenza.

3.2 Effettuale e Concreto

Una volta estratti dal movimento formativo che li collega, i termini in questione s'impoveriscono e decadono, la *Wirklichkeit* alla forma della statica realtà esterna, la *Vernunft* a quella del *Verstand*. Si produce dunque la tipica opposizione tra forma e contenuto, che caratterizza, secondo Hegel, il pensiero moderno almeno fino alla filosofia trascendentale.

La tradizione moderna, confermata in questo dalle pagine kantiane sulla modalità, pensa la *Wirklichkeit* secondo una precisa definizione modale: una cosa è reale quando è anche possibile, cioè non contraddittoria, e quando a tale possibilità si aggiunge un'esistenza fenomenica ed esperibile. La *Wirklichkeit* si trova fortemente connessa al piano dell'esistenza empirica, vincolata cioè alla datità e all'immobilismo: l'assenza di movimento dipende appunto dal fatto che ciò che è effettuale dipende, a sua volta, dalla categoria modale della possibilità formale, cioè dall'assenza della contraddizione³³⁰.

In Hegel, invece, ciò che è effettuale è attraversato dalla contraddizione, ma ancora di più è il frutto di un processo di trasformazione del dato empirico, assunto dal soggetto, colto nella rappresentazione, scomposto dall'intelletto e dal linguaggio, ri-oggettivato come elemento spirituale secondo una nuova localizzazione spazio-temporale³³¹. L'effettuale

³³⁰ Su questo passaggio, e su quelli che seguono, si tenga in considerazione il par. 4.1 del primo capitolo e la bibliografia indicata in quella sede.

³³¹ Su questi processi di negazione è pregnante la proposta di lettura proposta da A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçon sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, pp. 542-543 e 549; tr. it. a cura di G. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École des Hautes-Études riunite e pubblicate da Raymond Queneau*, con una postfazione di G.

non può essere connesso in modo diretto con il sensibile né il pensiero può dirsi indipendente dal reale. Sul piano della *Wirklichkeit* ogni contrapposizione tra pensiero e reale, forma e contenuto viene superata: la realtà non è più sinonimo della datità empirica e il pensiero razionale può iniziare a costituirsi come *universale concreto*. Proprio in questo senso Hegel fa emergere la necessaria connessione del reale con il dispositivo concettuale che lo pensa e lo attraversa, ne scompone l'organicità e lo riconfigura sul piano dello spirito. Per Hegel la *Wirklichkeit*, come il piano di attuazione del *Geist*, non è nemmeno più una categoria modale tra le altre, ma il fondamento dell'intera trattazione speculativa delle categorie modali (possibile e impossibile, contingente e necessario): sotto questo aspetto essa svolge un ruolo preponderante anche all'interno della riflessione modale della *Rph*, così come già avveniva nella *Wdl*³³².

Nella *Vorrede* alla *Rph*, Hegel fa agire la dimensione logico-ontologica della *Wirklichkeit* come correttivo di quegli approcci al politico basati sul sentimento, così come di quelli che si fondano sull'intelletto³³³. Le prime posizioni vengono accusate di ridurre la descrizione del politico all'arbitrio assoluto, all'entusiasmo e alle componenti intimistiche del soggetto: di ridurre la filosofia del diritto all'affermazione, buona o cattiva che sia, dei desideri soggettivi degli individui particolari, all'ipostatizzazione di una prospettiva contingente³³⁴. Le seconde finiscono, da una parte, per produrre la contrapposizione tra teoria e realtà cui conduce il giusnaturalismo seicentesco, dall'altra, per innescare la cattiva infinità del *Sollen* realizzata dalle filosofie di Kant, di Fichte, ed in particolare di Fries.

Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 672-673 e 681 (specificamente dedicati alla *negatività negatrice* che costituirebbe l'elemento portante della dialettica), pur all'interno di un quadro concettuale molto interpretativo e ricco di elementi eccedenti il testo hegeliano. Si vedano, sulla stessa linea ermeneutica, anche G. BATAILLE, *Hegel, la mort et le sacrifice*, in "Deucalion", 5, 1955, pp. 21-43 e G. BATAILLE – R. QUENEAU, *La critique des fondements de la dialectique hégélienne*, in "Critique", 5, 1932, rip. in "Deucalion", 5, 1955, pp. 45-59. Importante anche J. WAHL, *A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève*, in "Deucalion", 5, 1955, pp. 77-99.

³³² Nelle *Randbemerkungen*, Hegel elabora la seguente definizione della *Wirklichkeit* sul piano dello spirito oggettivo: «*Wirklichkeit ist nur diese Einheit des Inneren und Äusseren*» (*Rph II*, p. 293).

³³³ Si veda J.-L. VIEILLARD-BARON, *La "Wirklichkeit" ou réalité effective dans les <<Principes de philosophie du droit>> de Hegel*, in "Revue Philosophique de Louvain", 103, 2005, pp. 347-363.

³³⁴ Tali posizioni hanno, agli occhi di Hegel, dei referenti molto precisi all'interno delle vicende politiche della Prussia dei primi decenni dell'Ottocento: gli eventi e le dispute legate alle *Burschenschaften* studentesche, la demagogia e il fanatismo, l'assassinio di A. von Kotzebue (13 Marzo 1819) ad opera dello studente K. L. Sand. Su questi aspetti si segnalano le pagine di K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, Duncker & Humblot, Berlin 1944; tr. it. a cura di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano 2012, pp. 718-767. A questo clima vanno ricondotti gli stessi *Decreti di Karlsbad* (Agosto 1819), nei quali la convergenza degli interessi asburgici e prussiani, aveva prodotto una sostanziale limitazione delle libertà e una forte censura rivolta agli ambienti universitari, agli stessi professori, alla stampa. In riferimento a *Verzeichniß*, p. 43, si può notare che Hegel possedeva una copia di D. F. D. DE PRADT, *Le Congrès de Carlsbad*, 2 volumi, Bechet Aine et Lecharlier, Paris-Bruxelles 1819-1820.

Il nesso comune di queste due posizioni (giusnaturalismo e filosofia della riflessione) consisterebbe nell'incapacità di cogliere il legame concreto tra il pensiero e l'effettualità e nell'impostazione di un persistente dualismo tra questi piani. In entrambi i casi, che Hegel connette strategicamente, intendendo Kant e Fichte come momenti finali del giusnaturalismo, i termini in gioco rimangono tra loro indipendenti e si oppongono rigidamente; così da una parte è la teoria che deve supplire alla contingenza del reale e dall'altra s'innesci un meccanismo (il *Sollen*) di superamento della finitezza, che al posto di realizzare quanto si prefigge, rimarca il suo scacco e la sua inefficacia. In questo modo la filosofia, al posto di comprendere le relazioni politiche che strutturano il presente storico, si occupa dei propri ideali, ovvero di ciò che le sembra essere migliore o auspicabile e debba perciò divenire reale.

Anche sul piano politico Hegel ritiene che la *Reflexion* produca una definizione *astratta* degli elementi in gioco, siano essi poi l'effettualità e la razionalità, o più specificamente i diritti e i doveri, la singolarità e l'universalità, la libertà soggettiva/contingente e la necessità sostanziale: il termine *astratto* indica l'indipendenza e la reciproca autonomia tramite cui il *Verstand* oppone due elementi, isolandoli nella loro identità. L'*Abstraktion* è dunque la situazione nella quale non si riesce ad uscire dall'opposizione tra due termini, ognuno dei quali, nel momento in cui esclude l'altro, rivela di implicarlo e di non riuscire dunque a superarlo: così avviene nell'opposizione frontale, tipica delle moderne teorie del diritto, tra la contingenza dei singoli e la necessità teorica dell'ordine politico, la cui uguaglianza formale appiattisce e rende impensabili le differenze concrete che costituiscono la *Wirklichkeit*.

L'*Abstraktion* è il regime in cui un termine si astrae e si scioglie dal rapporto che lo lega al movimento dell'intero, si irrigidisce nella sua identità, escludendo da sé il suo altro. Dunque la categoria della *Realität*, segnata dalla sua opposizione rispetto al pensiero, è astratta e fissata al punto di vista dell'identità scevra da ogni differenza³³⁵.

La *Wirklichkeit* dipende, invece, dal meccanismo logico della negatività e della contraddizione, della riflessione completamente sviluppata, ovvero del passaggio nell'esser altro e della contemporanea capacità di ritornare in se stessa. Non abbiamo più a che fare con l'astrazione ma con il concreto (*Konkreten*), che consiste nel superamento dialettico delle opposizioni intellettualistiche, nella capacità di mostrare come ognuno dei termini in gioco, con-cresca insieme al suo opposto; la riflessione diviene dinamica immanente capace di gestire il passaggio nell'esser altro e il ritorno in sé. Affermare che la

³³⁵ Si tiene qui conto di G. RAMETTA, *Filosofia come "sistema della scienza"*, cit., pp. 69-78.

Wirklichkeit è *concreta* non significa, come per il senso comune, riferirsi unicamente alla molteplicità dei singoli aspetti empirici o storici che caratterizzano una sua precisa configurazione diacronica: se fosse così la filosofia si tradurrebbe nella registrazione dei dati, nell'adeguazione del pensiero alle cose. Nel linguaggio della dialettica hegeliana “*Konkreten*” è ciò che non esclude da sé il suo altro, che è tanto più ricco e determinato quanto più include in sé la differenza e si attua completamente, al posto di dare vita ad un continuo ed impossibile superamento come quello descritto dal *Sollen*³³⁶.

La *Wirklichkeit* va allora associata alla categoria del *Konkreten*, al processo della riflessione nell'esser altro in se stesso, quindi alla valorizzazione delle *differenze*. Questa rete concettuale fa della *Wirklichkeit* il principale elemento di discriminazione della filosofia politica hegeliana, ciò che la differenzia tanto da un approccio di tipo positivo, quanto dal diritto naturale: la filosofia non si limita alla datità empirica³³⁷, né però può decostruire il suo legame con il reale ed instaurare il proprio pensiero “teorico” come qualcosa di auto-fondato ed indipendente³³⁸. La filosofia è piuttosto comprensione (*Begreifen*) delle strutture razionali che costituiscono la trama del reale³³⁹.

³³⁶ Hegel arriva a dire che «non c'è nulla di effettuale se non l'Idea» (*Rph*, p. 14; 14), cioè ciò che il senso comune considera meno reale. Sul riferimento a Platone per quanto concerne una visione dell'Idea come principio non vuoto, ma come comprensione dell'effettualità etica, si veda G. DUSO, *Platone e l'eticità greca nella lettura hegeliana*, in C. MOVIA (a cura di), *Hegel e Platone. Atti del convegno internazionale di Cagliari (21-22 Aprile 1998)*, Edizioni AV, Cagliari 2002, pp. 311-342.

³³⁷ «Il pensiero libero, il quale non sta fermo al dato [*Gegebenen*], sia esso sorretto dall'esterna autorità positiva dello Stato o del consenso degli uomini, o dall'autorità del sentimento interno e del cuore e della testimonianza immediatamente consenziente dello spirito, bensì prende l'avvio a partir da se stesso e appunto perciò esige di sapersi unito nel suo più intimo essere con la Verità» (*Rph*, p. 7; 5).

³³⁸ Una forte critica all'idea hegeliana di concreto emerge in L. A. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in ID., *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schuffenhauer, vol. IX. *Kleinere Schriften II* (1839–1846), Akademie Verlag, Berlin 1970, pp. 16-62; tr. it. a cura di C. Cesa, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *La filosofia dell'avvenire*, Laterza, Bari 1984, pp. 1-52. Essa viene radicalizzata in K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Staatsrecht* (1843), in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, a cura dell'Institut für Marxismus-Leninismus, Dietz, Berlin, vol. I (1961), pp. 203-233; tr. it. a cura di R. Finelli e F. S. Trincia, *Critica del diritto statale hegeliano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983 e in ID., *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843-44), in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, cit., vol. I, pp. 378-391; tr. it. R. Panzieri, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *La questione ebraica. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 49-69, per il quale la filosofia hegeliana si ferma all'astratto, alle categorie del pensiero, producendo un'inversione per cui soggetto del discorso è l'idea e non il reale: lo Stato hegeliano al posto di essere qualcosa di concreto è una determinazione dell'Idea, e quindi rimane qualcosa di astratto. Il reale, in Marx, sembra coincidere con la realtà materiale dei processi economico-sociali, mentre la realtà dell'Idea, la *Wirklichkeit* è astrazione. Per questa ragione, dirà Marx nei *Grundrisse*, «Hegel cadde nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero, che si riassume e si approfondisce in se stesso [...] il metodo di salire dall'astratto al concreto è solo il modo per il pensiero di appropriarsi il concreto» (K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomischen* (1857-58), in K. MARX – F. ENGELS, *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, XLII, Dietz, Berlin 1983, p. 36; tr. it. a cura di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 volumi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 26). All'interno della vasta letteratura sul confronto Marx-Hegel,

Nell'analisi hegeliana del giusnaturalismo abbiamo visto affermarsi una prospettiva incapace di fare i conti con le differenti realtà, i molteplici sistemi di relazioni umane e contingenti che costituiscono la *Wirklichkeit* dell'eticità: una prospettiva incapace di comprendere il pluralismo e la differenza come fattori reali della costituzione della forma politica e che, proprio per questa ragione, dava vita ad un dualismo insormontabile tra l'assoluta contingenza degli individui e la necessità coercitiva dell'intero. La forma costituzionale che si afferma nel moderno, ed in particolare intorno alla Rivoluzione francese, come attribuzione e garanzia di diritti agli individui, fornisce una rappresentazione dello Stato che appiattisce le differenze e le riduce alla passività, facendole passare tramite lo stretto collo del sistema rappresentativo, il quale riduce la molteplicità all'unità del potere e del monopolio della forza.

3.3 Effettualità e Verfassung

Per Hegel è, invece, del tutto impensabile fondare un discorso filosofico-politico che non tenga conto delle differenze e delle espressioni plurali tramite cui si articolano i rapporti oggettivi tra gli uomini, ovvero ciò in cui consiste l'effettualità dello *spirito oggettivo*. Il piano del concreto e della costituzione dell'intero, tramite la contraddizione e la differenza, costituisce il filo rosso, la vera e propria connessione, che lega la dimensione logica a quella pratico-politica.

La *Wirklichkeit*, a livello dello *spirito oggettivo*, rappresenta l'insieme delle strutture razionali che caratterizzano la molteplicità delle relazioni e delle condizioni (istituzioni, leggi, doveri) che tracciano la *Verfassung*, la costituzione materiale di uno Stato, quindi poi più specificatamente la sua costituzione politica. Quest'ultima, afferma Hegel, deve garantire la differenza, la partecipazione e l'espressione della pluralità delle cerchie

richiamiamo J. HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris 1955; tr. it. di S. T. Regazzola, *Saggi su Hegel e Marx*, Bompiani, Milano 1963 e R. MERCIER-JOSA, *Pour lire Hegel et Marx*, Édition Sociales, Paris 1980. Ancora attuale risulta su questi temi il bel contributo di N. BADALONI, *L'idea del conoscere ed il rapporto Hegel-Marx*, in F. TESSITORE, *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, Morano, Napoli 1970, pp. 565-592. Si veda anche N. BOBBIO – M. BOVERO, *Stato e società nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 127-134.

³³⁹ Nell'ambito della filosofia politica ciò si concretizza come «il tentativo di comprendere e di esporre lo Stato come qualcosa di entro sé razionale. Come scritto filosofico esso non può far altro che esser lontanissimo dal dover costruire uno Stato come dev'essere; l'insegnamento che in tale scritto può risiedere, non può tendere ad insegnare allo Stato come dev'essere, bensì piuttosto com'esso, l'universo etico, deve venir conosciuto» (*Rph*, p. 15; 15. Tr. it. modificata).

particolari; cerchie che non sono da intendere come parti contrapposte all'intero, ma come la manifestazione concreta e la realtà oggettiva di quest'ultimo.

La *Wirklichkeit* non equivale alla *Verfassung* se quest'ultima viene intesa come mera somma di rapporti e di realtà empiriche, quanto piuttosto alla costituzione come espressione oggettiva ed effettuale dell'Idea della libertà raggiunta e realizzata da un popolo in una data epoca storica: «queste istituzioni costituiscono la *costituzione* [*Verfassung*], cioè la razionalità sviluppata e realizzata [*entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit*]»³⁴⁰. Il pieno dispiegamento della *Vernünftigkeit*, ovvero dell'Idea della libertà, segna l'incontro del razionale e dell'effettuale sul piano della *Verfassung*. Questo avviene solo all'interno della *Sittlichkeit*, ed in particolare a partire dalla tematizzazione del suo ultimo momento, lo *Stato* che è appunto «*die Wirklichkeit der konkreten Freiheit*»³⁴¹. Come abbiamo visto, e qui sta l'elemento principale della *logica dello spirito oggettivo*, il processo della “*Entwicklung und Verwirklichung*” dell'Idea ha nell'agire degli individui finiti e contingenti uno dei suoi momenti principali di concretizzazione: si tratta, certo, di un momento che non può essere assolutizzato o isolato rispetto al movimento dell'intero, ma che segna profondamente la *Wirklichkeit* dell'*eticità*.

La presunta opposizione tra libertà sostanziale dell'intero, che Hegel riconduce direttamente alla modalità del necessario, e libertà dei singoli, causa e conseguenza della contingenza, viene superata nell'*eticità*. Il lato sostanziale (le leggi e i doveri, le istituzioni e le relazioni oggettive) rimarrebbe del tutto immoto se non fosse attivato dall'agire individuale; così come quest'ultimo rimarrebbe astratto ed arbitrario se non riconoscesse le condizioni sostanziali come il terreno all'interno del quale sviluppare il proprio agire.

L'Idea della Libertà, il razionale, ha «nell'autocoscienza il suo sapere, volere e ha la sua effettualità [*Wirklichkeit*] grazie all'agire di quest'ultima»³⁴². La necessità dell'Idea non si produce senza passare tramite la contingenza, che non andrà più intesa come elemento astratto, particolaristico, sciolto dal movimento circolare dell'intero, ma come momento di manifestazione e concretizzazione di quest'ultimo. La *Wirklichkeit* è identificazione della libertà soggettiva e sostanziale, della contingenza e della necessità assoluta. Per essere tale dipende anche dall'agire individuale e si realizza dunque in configurazioni, di cui il filosofo riesce a conoscere e studiare la razionalità, ma di cui coloro che le producono non

³⁴⁰ *Rph*, § 265.

³⁴¹ *Ivi*, § 261.

³⁴² *Ivi*, § 142. Tr. it. modificata. Nonostante le differenze che separano la presentazione della *sostanza etica* nella *Rph* e nella *Ph*, anche all'interno di quest'ultima l'«*effettualità etica*» (*Ph*, 238; II, 2), «non è l'essenza morta anzi è *effettuale e vitale*» (*Ivi*, 239; II, 3), in quanto dipende dall'operare comune degli uomini, senza il quale sarebbe segnata da una perenne stasi e da una marcata inefficacia.

possono che cogliere il lato finito e contingente. La *Wirklichkeit* “etica” corrisponde, infatti, a quel processo di trasformazione che fa della sostanza allo stesso tempo un soggetto, a ciò che si produce invece di presupporci tale fin dall’inizio: questo dipende dall’idea moderna della soggettività, dall’elemento dell’autocoscienza.

Hegel si riferisce a questo agire particolare indicando in esso il lato dell’*Existenz* o addirittura del *Dasein* dell’Idea della libertà, ovvero della sua realizzazione finita. Questa finitezza non è, però, qualcosa di contrapposto all’Idea, qualcosa che faccia retrocedere l’effettualità al dualismo tra fenomeno e cosa in sé. Essa è piuttosto ciò tramite cui il razionale si manifesta e conferisce a se stesso esistenza concreta. La *Wirklichkeit* di un sistema etico, dello Stato stesso, si produce, anche se non si risolve, nell’agire individuale e finito: in questo modo, categorie come quella di *esistenza* non costituiscono un gradino precedente e ormai superato all’interno dell’*effettualità*, ma la fisionomia specifica che essa assume nello spirito oggettivo. Da questo punto di vista la *Wirklichkeit*, nello spirito oggettivo, mantiene un aspetto di finitezza e contingenza, come dimostra l’esposizione hegeliana dello Stato, che al culmine della sua struttura interna è costretto a ri-aprirsi nella direzione della contingenza rappresentata dai rapporti esterni tra gli Stati.

In questo senso la concretezza della *Wirklichkeit* costituisce un banco di prova per la filosofia: essa rispetta il suo compito quando riesce a cogliere effettivamente i processi che sono in atto nel reale, sia pure in un’epoca storica, e per farlo deve abbandonare la pretesa di poter astrarre e separare ciò che, a livello di quei processi, è inestricabilmente connesso: così come avviene nella separazione delle dimensioni della necessità e della contingenza.

Con le parole di Hegel: «E’ appunto *questa collocazione della Filosofia rispetto all’effettualità* [*diese Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*], a cui si riferiscono i fraintendimenti, e io ritorno quindi a quel che ho notato dianzi, che la filosofia, poiché è *lo scandaglio del razionale* [*das Ergründen des Vernünftigen*], appunto per ciò è *l’apprendimento* di ciò che è *presente ed effettuale* [*Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*], non la costruzione di un *al di là*»³⁴³.

3.4 Effettualità, tempo e mutamento

La filosofia pensa ciò che è concreto, “*Gegenwärtigen und Wirklichen*”, senza ridursi ad una mera registrazione empirica di singoli dati storici, ma al contempo senza scavalcare ciò che è effettuale in vista di un ideale teorico contrassegnato dalla temporalità, sempre

³⁴³ *Rph*, p. 13; 13.

rilanciata, del futuro e della volizione. La dimensione del *presente* è quella in cui il reale è completamente realizzato o attuato, in cui il reale è *Wirklichkeit*. Se nulla resta ancora da attuare e nulla *deve essere*, ciò significa che non è più possibile pensare alcuno sdoppiamento ontologico, alcuna linea di trascendenza tra il concetto e la sua realizzazione: in questo modo, l'effettuale sottrae ogni spazio all'opinione soggettiva, in quanto affinché essa possa prodursi è necessario mantenere una schisi tra pensiero e reale, nel quale e sul quale essa possa opinare. La *Wirklichkeit* è dunque «la sostanza [*die Substanz*] che è immanente [*die immanent*] e l'eterno [*das Ewige*] che è presente»³⁴⁴.

Da una parte la *Wirklichkeit* diventa il perno centrale di un reticolato categoriale che ha nel concreto, nel presente e nell'immanenza i suoi momenti di volta³⁴⁵: ciò che è presente, è completamente immanente perché attuato, cioè privo di qualsiasi *Jenseits*, di qualsiasi spazio non ancora realizzato, nel quale possa insediarsi l'opinione o sul quale possa fondarsi un approccio meramente teorico. Dall'altra essa si connette al problema dell'eternità dell'Idea, tematica teoretica che ha una precisa ricaduta nell'ambito della filosofia della storia e della politica.

Il tempo dell'Idea non è, per Hegel, quello lineare della natura, segnato dalla regolarità del susseguirsi del passato, del presente e del futuro, o meglio della continua distinzione che il presente segna tra passato e futuro. Il tempo dell'Idea, come dimostra la temporalità logica della dialettica, è sottratto allo scorrimento degli istanti, e si coglie solamente nell'«ora» dell'eternità, in cui si conservano come tolte le dimensioni del tempo naturale. Quest'ultimo è il piano del Concetto, della comprensione filosofica dell'effettualità, della *Darstellung* sistematica che supera le relazioni finite e contingenti dello spirito oggettivo. Nella stessa *Vorrede* Hegel insiste, però, sul fatto che l'epoca storica, «il proprio tempo», è compresa concettualmente dalla filosofia, o meglio che la filosofia è «*ihre Zeit in Gedanke erfaßt*»³⁴⁶. La filosofia, ed in particolare la sua *Darstellung*, non possono dunque porsi fuori dall'epoca in cui sono collocate, né porsi al di là di ciò che è effettuale, in uno spazio dai tratti iperuranici. Piuttosto si dovrà ritenere che l'eternità concettuale si produca sempre

³⁴⁴ *Ivi*, p. 14; 14.

³⁴⁵ Scrive Hegel: «Conoscere la ragione come la rosa nella croce del presente e in tal modo godere di questo, questa intellesione razionale è la *conciliazione* con l'effettualità (*die Versöhnung mit der Wirklichkeit*), che la filosofia procura a coloro, nei quali una volta è affiorata l'interna esigenza di *comprendere* (*begreifen*) » (*Ivi*, 16; 16). Su questo tema (e sulla stessa immagine della rosa della croce del presente) si veda J. L. NANCY, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997, cap. IV; tr. it. di A. Moscati, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 1998.

³⁴⁶ *Rph*, p. 15; 15.

nuovamente nel e attraverso il tempo. Come è stato efficacemente dimostrato³⁴⁷, l'esposizione del sistema hegeliano produce il passaggio da un momento presente a quello successivo o futuro, il quale però si scopre come il fondamento e la verità di quello che precedeva e dunque come il suo passato; il passato diviene il baricentro della temporalità, ma essendo esso stesso passato, si toglie e riarticola un movimento verso un *nuovo* presente. L'eternità si produce ogni volta come nuova eternità ed accoglie in sé il movimento temporale e la contingenza.

La filosofia hegeliana rivela attiva al suo interno una componente dinamica che la lega alla storia, al tempo e alla contingenza e che solo così porta alla luce le strutture che articolano eternamente il reale: grazie al primo aspetto, il dispiegamento del concetto non può porsi al di fuori dell'epoca storica che vuole comprendere, ma grazie al secondo, quest'epoca non si riduce mai al coglimento positivo di una serie di dati storici.

Riproponendo qui i termini della nostra interpretazione della modalità del Concetto, la necessità si compie come libertà concreta, riaprendosi alla contingenza. *La Wirklichkeit si chiude per riaprirsi, così come ogni epoca storica si realizza pienamente quando le forze pronte a produrne il superamento sono ormai all'opera.*

Ora, di fronte alla piena attuazione della *Wirklichkeit* rimane ancora un compito per la filosofia, o si tratta semplicemente di descrivere ciò che è già completamente realizzato? La risposta si trova nella stessa *Vorrede*, quando Hegel parla del compito della filosofia come «*die Versöhnung mit der Wirklichkeit*»³⁴⁸: qualche anno più avanti ripreso ed esplicitato nelle enciclopedie berlinesi come «il produrre, mediante la conoscenza di questo accordo, la conciliazione [*Versöhnung*] della ragione cosciente di sé con la ragione quale è immediatamente, con l'effettualità»³⁴⁹.

³⁴⁷ Ci riferiamo alla proposta ermeneutica di G. RAMETTA, *Il concetto di tempo*, cit., in particolare p. 117, la cui prospettiva assegna centralità alla dimensione temporale del passato e mostra come questa interpretazione decostruisca l'idea del sistema come momento di chiusura stagna del processo storico e filosofico. Per queste considerazioni sull'apertura del sistema hegeliano è importante riferirsi a J. HYPPOLITE, *Logique et Existence*, cit., che a partire da un'innovativa lettura della logica speculativa, riesce a produrre una visione complessiva del sistema e mettere in dubbio la sua definitiva chiusura, così come era prospettata nell'immagine concettuale della fine della storia kojéviana. Contro la chiusura del sistema, muovono con precisione le interpretazioni di T. GERAETS, *Hegel: L'Esprit absolu comme ouverture du système*, in "Laval théologique et philosophique", 42, 1, 1986, pp. 3-13 e di L. ILLETTERATI - P. GIUSPOLI - G. MENDOLA, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, pp. 38-43, pp. 324-235.

³⁴⁸ *Rph*, 16; 16. Sull'importanza del mutamento all'interno della comprensione dell'effettualità seguiamo la nota interpretazione di R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, in particolare pp. 57-97. Per una comprensione generale del problema della storia in Hegel si veda C. CESA, *La storia*, in ID. (a cura di), *Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 281-313, mentre per un'analisi della relazione tra temporalità e storia si rimanda anche a F. CHIEREGHIN, *Tempo e storia*, in "Verifiche", XXIII, 1994, pp. 17-56.

³⁴⁹ *Enz B-C*, § 6.

La *Versöhnung* non ha qui una valenza, per usare un gioco di parole, pacificante. La filosofia produce la consapevolezza della ragione “che immediatamente è”, cioè di quel procedere istintivo/inconscio che muove il reale e l’agire comune degli individui prima di essere saputo. Il filosofo produce la conciliazione tra la ragione, l’idea come effettualità immediata e la sua comprensione razionale, tra ciò che si produce nel corso storico e la sua struttura razionale³⁵⁰.

Va notato che la struttura razionale portata alla luce dalla filosofia non corrisponde all’inerte realtà del presente, ma al mutamento, al divenire cui è sottoposta ogni determinazione epocale: tutti gli esempi della *Rph* vanno in questa direzione, e descrivono la compiutezza e la presenza di un’epoca storica alla luce della forza processuale della storia, ovvero del momento del suo trapasso. *Comprendere razionalmente l’effettualità vuol dire cogliere attiva al suo interno la componente dinamica che impedisce qualsiasi stasi, qualsiasi conservazione forzata di ciò che è soggetto alla contraddizione e al divenire.* In questo senso il filosofo si trova in una posizione paradossale in quanto egli coglie ciò che l’insieme dei saperi, delle pratiche, delle opinioni e delle narrazioni interne all’epoca non riescono sempre a vedere; coglie il mutamento dove sembra regnare la fissità e la stabilità più totale. La filosofia deve comprendere razionalmente quali siano i principi strutturali che fondano una data configurazione politica, quale sia dunque il rapporto che essa intrattiene con l’Idea della libertà, ma non può limitarsi a riprodurre l’auto-rappresentazione che l’epoca fornisce su se stessa: come nel caso dello Stato moderno, dove è necessario visualizzare l’emersione del principio della libertà soggettiva, riconoscendo al contempo come esso venga concepito in modo unilaterale dal discorso del diritto naturale, ovvero dal discorso che ha avuto più presa sui processi costituzionali e statuali. Consolidare questa forma discorsiva significherebbe non cogliere la processualità storica ed irrigidire una concezione che dimostra di negare quanto si propone di garantire. La filosofia coglie il mutamento insito nel proprio tempo e, pur senza intervenire arbitrariamente, produce la consapevolezza del cambiamento: in questo modo essa non può mai allearsi con quelle forze o istituzioni che non comprendono il dischiudersi di una nuova situazione. Questi elementi “vecchi”, tesi alla conservazione di uno stato di cose

³⁵⁰ Questo riferimento all’inconscio, come quelli precedenti, non vanno letti come riferimenti ad una dimensione irrazionale né come anticipazione di temi psicoanalitici. L’inconscio va piuttosto nella direzione, esplicitata nella seconda *Vorrede* a *Wdl I*, dove Hegel parla della *logica naturale* (*natürliche Logik*): di una serie di strutture logiche, veicolate dal linguaggio e della cultura di un’epoca, che condizionano i singoli individui, senza che essi ne siano consapevoli (in particolare *Ivi*, pp. 10-12; 10-12). Su questo si vedano J. HYPOLITE, *Logique et existence*, cit., p. 40 e H. G. GADAMER, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen 1971; tr. it. a cura di R. Dottori, *La dialettica di Hegel*, con due lettere di M. Heidegger a H. G. Gadamer, Genova 1973, pp. 116-126, in particolare 118-119.

ormai superato, creano una scollatura tra le leggi e il tempo, svuotano le leggi e i doveri, facendo loro assumere la forma modale della *necessità esterna* e *coercitiva*. La necessità delle leggi e delle istituzioni, come vedremo meglio quando approfondiremo questo tema a proposito delle relazioni etiche (terzo capitolo, paragrafi 4 e 5), diminuisce, fino a venir meno, quando tali leggi e tali istituzioni non corrispondono più all'epoca storica e all'evoluzione raggiunta dallo spirito di un popolo. Quando le leggi e le istituzioni si fissano e si astraggono dal processo storico nel quale sono inserite, esse perdono ogni efficacia sui singoli, e questi ultimi le avvertono come una forma di ingiustizia o di coazione. Gli individui non riconoscono più la necessità delle leggi come il loro l'orizzonte comune e la loro più alta finalità, ma come un'imposizione estrinseca. Data questa scollatura tra la necessità delle leggi e l'agire contingente dei singoli, le istituzioni debbono aumentare l'aspetto coercitivo e violento delle proprie obbligazioni, cercando di modificare il cambiamento epocale in corso: proprio questo, motiva l'associazione strettissima tra la dimensione della necessità e quella della violenza della *Herrschaft*, che Hegel sottolinea quando descrive importanti mutamenti storici ed eventi rivoluzionari³⁵¹.

La conciliazione con l'effettualità, invece di essere giustificazione dell'esistente, è comprensione del processo per cui l'eternità si produce sempre di nuovo, per cui la necessità delle istituzioni non può separarsi dalla contingenza dei processi materiali ai quali si riferisce.

Quanto si esprime nell'insieme delle relazioni di un popolo in un dato contesto storico (come ciò che *si manifesta*), risponde seppur inconsapevolmente all'accordo del razionale e dell'effettuale, e non è nulla di differente dall'idea (ciò che *viene manifestato*) come la sua dimensione consapevole³⁵². Il finito e la sua contingenza, nel momento in cui cedono la

³⁵¹ Prima della *Rph* e delle *Vorlesungen* di filosofia del diritto, dove questi temi emergono con grande chiarezza, Hegel vi si sofferma in *JS III*, dove parla di una *necessità tirannica*, che non si accorda con i mutamenti in corso nell'epoca: il carattere violento della necessità aumenta, nel tentativo di conservare uno stato di cose ormai passato o di invertire il corso storico. Per farlo, i governanti esercitano una necessità unidirezionale che piega la volontà dei singoli, invece di formare in loro un'adesione e una predisposizione pratica rivolta al bene dello Stato. L'esempio, sintomaticamente, non è quello di un monarca o di un tiranno, ma quello, di lì a poco canonizzato nelle pagine della *Ph*, di Robespierre, la cui «forza lo ha abbandonato, perché lo aveva abbandonato la necessità» (*Ivi*, p. 260; 147). In questo modo, cioè, la necessità estrinseca impressa da Robespierre si contrappone alla necessità immanente della storia, ed il suo agire non è più in accordo con quest'ultimo. La necessità, che attraversa la storia e motiva l'agire dei grandi uomini, non si contrappone, dunque, alla contingenza del tempo e del volere dei singoli individui. In caso contrario, questa necessità decade, si fossilizza e si oppone intellettualisticamente alla contingenza, venendo meno. Come abbiamo visto nel primo capitolo, par. 4.2, per Hegel, la contrapposizione di necessità e contingenza, rende contingente ciò che dovrebbe essere necessario. Così avviene anche nel caso della storia.

³⁵² «Ciò che sta fra la ragione come spirito autocosciente e la ragione come effettualità sussistente, ciò che separa quella ragione da questa e in essa non lascia trovar l'appagamento, è l'impaccio di una qualche astrazione» (*Rph*, p. 16; 16).

pretesa di valere essi soli come fondamento del reale, vengono inseriti, garantiti e riconosciuti dalla categoria dialettica della *Wirklichkeit*, come piano privo di qualsiasi sdoppiamento dualistico tra sostanza e accidente, essenza e apparenza, cosa in sé e fenomeno.

Gli aspetti legati alla concretizzazione politica della *Wirklichkeit* nel momento *eticità*, i quali saranno trattati negli ultimi paragrafi, richiedono prima un lungo percorso, all'interno del quale Hegel dischiude (e supera) una vera e propria teoria astratta e intellettualistica della modalità, fondata sull'opposizione rigida delle categorie modali. Quest'ultima si presenta già nell'*introduzione*, e prende corpo all'interno del *diritto astratto* e della *moralità*, mentre viene radicalmente decostruita nell'*eticità*. La sua base si trova nell'assolutizzazione della *possibilità*, ovvero di ciò che mette in crisi l'attuazione della *Wirklichkeit*.

4. *Möglichkeit* e *Zufälligkeit*: volontà e arbitrio

Di nuovo duplice, anche se molto più lineare, si presenta la trattazione della categoria modale della *possibilità* (*Möglichkeit*), che viene tematizzata nella *Einleitung*, quindi poi nella sezione sul diritto astratto. Nel primo caso, di cui ci occuperemo in questo paragrafo, si tratta della struttura della volontà universale che Hegel riconduce alla modalità della *possibilità formale*, e delle strutture modali che differenziano l'arbitrio e la libertà concreta. Nel secondo, in modo del tutto consequenziale, si tratta della definizione del principio di personalità (*Persönlichkeit*), di cui il filosofo esplicita la derivazione dalla categoria modale della *possibilità*; di questo ulteriore snodo ci occuperemo nel primo paragrafo del capitolo successivo.

Entrambi i punti circoscrivono intorno alla *possibilità* il fondamento modale della libertà astratta o arbitraria³⁵³, il cui riferimento storico-concettuale si trova nella visione della libertà espressa dalle teorie del diritto naturale moderno. Attraverso questi passaggi, Hegel sottolinea come la categoria della libertà soggettiva manifesti una struttura modale complessa, che non può essere ricondotta in modo semplicistico alla contingenza dell'individuo, isolato ed astratto da ogni relazione concreta. La genealogia modale della *libertà soggettiva* sottolinea come la radice della contingenza individuale si trovi nell'assolutizzazione della categoria modale della possibilità e nella sua contrapposizione

³⁵³ Per un inquadramento dell'*Introduzione* si veda R. THEIS, *Volonté et Liberté. Commentaire de l'Introduction à la Philosophie du Droit de Hegel*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 45, 1979, pp. 369-385.

all'effettualità³⁵⁴: il possibile viene, infatti, definito come ciò che non è ancora attuato e che mantiene una potenzialità eccedente rispetto a quanto è completamente effettuato.

La critica di Hegel al nesso *libertà-possibilità* muove quindi nella direzione di una forte rielaborazione delle figure e dei concetti della scienza politica moderna e permette di cogliere quale sia il nucleo critico del discorso hegeliano sulla modalità nell'ambito della filosofia del diritto. Al contempo esso oppone questa rete concettuale, dichiarandone il carattere unilaterale, a quella che unisce la *libertà* all'*effettualità* come possibilità completamente attuata.

4.1 Possibilità e Astrattezza

Nella *Einleitung*, Hegel mette a tema la libertà come l'elemento motore dello *spirito oggettivo* ed opera alcuni brevi ma importanti richiami allo *spirito soggettivo*. Il riferimento, che connette in modo decisivo lo *spirito pratico* e l'*Einleitung* della *Rph*, riguarda il concetto di *volontà* (*Wille*), momento culminante dello spirito soggettivo³⁵⁵, all'interno del quale esso rimane però del tutto indeterminato. Al concetto di volontà non corrisponde ancora alcuna esistenza concreta: non c'è stata, cioè, nessuna *Verwirklichung* del concetto della volontà.

Perché questa realizzazione concreta possa prodursi è necessario passare alla sfera dello *spirito oggettivo*: all'interno delle relazioni e delle condizioni effettuali che costituiscono quest'ultimo, la volontà può acquisire un contenuto preciso, esplicitarsi come azione, produrre qualcosa, venire riconosciuta e valutata, finanche incolpata per questo suo agire. La volontà dovrà, cioè, fare i conti con i divieti giuridici, le intenzioni soggettive, l'oggettività delle istituzioni etiche e sarà solo inserendosi in questo reticolato di condizioni e di relazioni che essa otterrà la sua *realizzazione* e abbandonerà i panni dell'astrazione e dell'ineffettualità.

In modo più specifico, Hegel connette il meccanismo formativo della volontà ai tre classici momenti logici del *Begriff*, l'universalità, la particolarità o finitezza, e l'individualità: 1)

³⁵⁴ Decisive le annotazioni di A. W. WOOD, *Hegel Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 37-39, che propone la distinzione tra libertà come possibilità e libertà come effettualità concreta e di C. YEOMANS, *Freedom and Reflexion: Hegel and the Logic of Agency*, Oxford University Press, New York 2012, terza parte, che costituisce uno dei pochi tentativi di studiare le categorie modali all'interno della teoria hegeliana dell'azione.

³⁵⁵ Si rimanda a K. DÜSING, *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, in D. HEINRICH (a cura di), *Hegel philosophische Psychologie*, "Hegel-Studien", 1979, Beiheft 19, pp. 201-214, che costituisce uno dei riferimenti centrali per la nostra lettura del problema della soggettività hegeliana.

La volontà è dapprima universale astratto, cioè la semplice forma dell'“Io voglio” slegata da ogni contenuto, quindi completamente indeterminata, 2) L'io che si particularizza tramite la decisione di un contenuto da assegnare al proprio volere, e che produce perciò il proprio *Dasein*, 3) La volontà individuale che si realizza come sintesi dei due momenti precedenti, rivelando che l'io che decide un contenuto particolare («Io voglio questo»)³⁵⁶ per il proprio agire, non è destinato a rimanere qualcosa di particolaristico e a contrapporsi all'universale, ma realizza la forma dell'universale concreto, ovvero la riflessione nell'esser altro in se stesso.

All'interno di questo richiamo generale alla struttura del *Begriff*, ed in particolare alla prima sezione della *logica soggettiva*, il ragionamento hegeliano sviluppa un'analisi capace di restituire la struttura modale della volontà libera; aspetto che sottolinea, una volta di più, come la modalità non sia un tema confinato nella *logica dell'essenza*. Tale rilievo costituisce peraltro lo specifico della discussione hegeliana del nesso volontà-libertà nella filosofia del diritto: esso rimane implicito nella prima stesura enciclopedica dello spirito oggettivo ed emerge all'interno dei primi corsi sulla filosofia del diritto (con particolare evidenza nel quaderno *Homeyer*), assumendo centralità nella *Rph* e nelle lezioni che le succedono³⁵⁷.

La definizione del primo momento, quello dell'Io voglio come universale astratto privo di qualsiasi contenuto, mostra attiva al suo interno la categoria modale della «possibilità assoluta [*absolute Möglichkeit*] [...] la fuga da ogni contenuto come da qualcosa di limitato»³⁵⁸. Come abbiamo già visto, la categoria astratta della possibilità, momento centrale dello schema “formale” della modalità nella logica, funziona secondo l'assioma della non-contraddizione³⁵⁹. Ora, la volontà universale evita ogni contenuto particolare che potrebbe limitare la sua universalità, tradurre la sua *absolute Möglichkeit* in un'azione concreta e attuata, cioè limitata. La volontà si coglie, a quest'altezza, come indipendente rispetto ad ogni contenuto, ovvero rispetto ad ogni limitazione oggettiva, siano pure le condizioni reali all'interno delle quali si trova a volere. *L'indipendenza della volontà come*

³⁵⁶ Questa espressione si trova in *Ho*, p. 131.

³⁵⁷ Fa, in parte, eccezione il quaderno *Ri*, dove la categoria della possibilità non ottiene centralità. Altrettanto vale per *Enz A* e *Enz B-C*, dove ciò dipende dal fatto che la riflessione sulla volontà (che la *Rph* affronta nella *Einleitung*) è già stata compiuta nello *spirito pratico*. Alcune importanti precisazioni, che confermano quanto verremo dicendo, si trovano quindi in questo luogo ed in particolare in *Enz C*, §§ 471-482.

³⁵⁸ *Rph*, § 5 An. Sull'uso, in sede pratica, della categoria di possibilità si vedano anche le *Randbemerkungen: Rph II*, p. 389-391.

³⁵⁹ Sostiene Hegel: «Siccome la possibilità è dapprima la semplice forma dell'*identità-con-sé* rispetto al concreto come effettivamente reale, ha come regola soltanto che qualcosa non si contraddica in se stesso, e così *tutto è possibile*» (*Enz C*, § 143 An.).

assenza di limitazioni risponde perciò ad un preciso schema modale: la possibilità assoluta del volere che si contrappone alla necessità che agisce nella limitazione e nel condizionamento dei contenuti oggettivi.

La volontà universale si afferma così nella sua purezza formale, come eccedenza rispetto ad ognuno dei suoi potenziali contenuti³⁶⁰. Essa appare dunque chiusa su se stessa, promotrice di una presunta indipendenza e superiorità rispetto alle condizioni oggettive in cui si trova inserita. In questo modo il suo agire dipende dalla struttura modale della *possibilità formale*, al contempo causa e conseguenza della divisione intellettualistica tra forma e contenuto. La volontà *può* agire, ma concepisce ogni particolare come un contrapposto, qualcosa che la vincola e ne riduce le potenzialità; il suo unico agire consiste nella negazione di ogni contenuto dato, nell'andare oltre ai singoli contenuti. La volontà rimane dunque nella sua indeterminatezza (*Unbestimmtheit*)³⁶¹, assumendo le sembianze di una vuota forma cui non corrisponde nessuna esistenza concreta.

Essa non esprime nessuna reale azione, in quanto alla negazione di ogni singolo contenuto corrisponde la negazione di ogni possibilità concreta di tradurre il concetto astratto della volontà in qualcosa di effettuale³⁶²: la negatività retroagisce contro la volontà e trasforma il suo agire nella più deludente *Tatlosigkeit* e *Unwirklichkeit*.

Nei termini della *logica del concetto*, questo equivarrebbe a dire che non si dà mai un universale astratto, se non come mera costruzione immaginaria e che l'universale esiste solo quando, mediandosi con il particolare, viene a prodursi come qualcosa di individuale. In questo passaggio della *Rph*, Hegel riconduce però il carattere illusorio dell'universale astratto alla sua natura modale, cioè all'*absolute Möglichkeit*, ad una potenzialità che non si attua ed ipostatizza la forma della non-contraddizione.

La ragione di questo primato della possibilità assoluta sull'effettualità viene rintracciata da Hegel nella visione intellettualistica che scinde il momento della volontà astratta dalla sua mediazione con quella particolare, e ne fa qualcosa di autosufficiente. Dal punto di vista dell'Intelletto, «la possibilità [*Möglichkeit*] appare dapprima come la determinazione più

³⁶⁰ Hegel la definisce poco oltre: «libertà del Vuoto innalzata a figura reale e a passione» (*Ivi*, § 5 An).

³⁶¹ Particolare attenzione alla contrapposizione tra *Unbestimmtheit* e *Bestimmung*, che si riversa poi in quella tra *Abstraktion* e *Konkreten* e in quella tra *Unwirklichkeit* e *Wirklichkeit*, in *Ho*, pp. 111-125 e *Ri*, pp. 9-12.

³⁶² Hegel argomenta che tale concezione realizza «*die Wirklichkeit als bloße Möglichkeit*» (*Hom.*, § 6 An) e che, in modo conseguente, «*Der Begriff ist nur die Anlage, Möglichkeit des freyen Willens*» (*Ivi*, § 7 An).

ampia mentre l'effettualità [*Wirklichkeit*] come la determinazione più povera e più limitata»³⁶³.

Se ci si ferma al primo momento del processo dialettico, si può dunque ritenere che la possibilità sia qualcosa di precedente, dunque di ulteriore e di più esteso rispetto all'effettualità, in base al classico ragionamento che afferma che non tutto ciò che è possibile è anche reale. L'effettuale sarebbe qualcosa di limitato, in quanto completamente attuato. La potenza (*Macht*), traducendosi senza residui nell'effettualità più concreta, si esaurirebbe; mentre il possibile, in quanto non ancora realizzato, manterrebbe sempre un'eccedenza, un "di più" (*Mehr*) rispetto all'effettuale.

Il possibile, inteso come qualcosa che si contrappone all'effettuale e non si attua mai pienamente, produce, a questo proposito, la natura modale della categoria di *Jenseits*, più volte utilizzata nella *Vorrede* a proposito di quelle posizioni filosofiche che ritengono che la libertà debba essere ulteriore e "al di là" delle sue realizzazioni concrete sul terreno del Diritto e dello Stato. Ne segue che la possibilità viene, da Hegel, associata al trascendimento della *Wirklichkeit*.

Certo Hegel non sostiene che la categoria della possibilità vada eliminata, ma che vada tolta ogni sua pretesa di valere, contro ciò che è effettuale, come una categoria modale autonoma. Nella prospettiva della logica speculativa, una possibilità che permane sempre e solo potenziale, che non partecipa ad alcun processo di limitazione e di attuazione, è un'astrazione cui non corrisponde nessuna realtà.

Secondo la temporalità logica della dialettica, si potrebbe anzi sostenere, contro la tradizione scolastica, che sia l'effettualità a fondare la possibilità e non viceversa; ciò che nell'esposizione viene dopo, ovvero la realizzazione effettuale di una potenzialità, rappresenta in realtà il "passato" di quanto lo precedeva. La possibilità trova nell'effettualità il suo fondamento: ciò che è possibile viene fondato dal movimento della sua stessa attuazione. Il possibile, che abbiamo visto coincidere con ciò che non è ancora attuato, si trova a riconfluire nell'effettualità che lo fonda e lo oltrepassa, realizzando concretamente quanto prima era solo astratto ed immaginario: esso permette di interrompere l'immobilismo e l'immediatezza del reale (*unmittelbare Wirklichkeit*)³⁶⁴, ma viene anche superato e fondato dall'attuazione dell'effettualità che gli impedisce di fissarsi

³⁶³ *Enz D*, § 143 Z. Questo ragionamento modale richiama diversi elementi aristotelici e ancor di più spinoziani e li utilizza, come è tipico del procedere hegeliano, quale correttivo del presunto formalismo insito nella filosofia trascendentale di Kant, dove si produrrebbe questo dualismo tra possibile ed effettuale.

³⁶⁴ L'espressione compare in *Rph*, §§ 27 e 28. Questa espressione, come abbiamo visto, compare già nel primo affondo modale della *Wdl II* (*Ivi*, p. 383; 614), nel quale è a tema il dominio della categoria della possibilità formale e del principio d'identità. Si veda cap. 1, par. 4.1 di questo lavoro.

ed astrarsi. All'equiparazione tra *Wirklichkeit* e *presente* corrisponde qui quella tra *absolute Möglichkeit* e un futuro che è sempre al di là, che non diviene mai effettuale: il presente della *Wirklichkeit* diviene, a sua volta, il passato della possibilità, ciò che la rende possibile.

Al posto di una linearità espositiva per cui dal possibile si passa al reale (che, si sostiene, deve appunto essere stato anche possibile per potersi dire tale), abbiamo una circolarità speculativa dove è impensabile porre i momenti della possibilità e dell'effettualità come qualcosa di separato. Nel caso contrario otteniamo il concetto immaginario della possibilità assoluta alla quale non corrisponde alcuna effettualità, che è cioè *Unwirklichkeit*³⁶⁵.

Quando la libertà viene definita tramite questo dispositivo modale, abbiamo quella che alcuni interpreti hegeliani definiscono *libertà della possibilità*, o libertà potenziale e che differenziano dalla libertà concreta³⁶⁶. La libertà della possibilità rappresenta, nella prospettiva hegeliana, solo il primo momento tramite cui si costituisce la libertà effettuale: per questa ragione non si tratta di eliminare tale momento, ma di porlo all'interno di un processo dialettico che dimostri come esso non possa identificarsi in alcun modo con la libertà *tout court*. Tale identificazione è prodotta, secondo le analisi che Hegel conduce fin dal periodo di Jena, nell'elaborazione della libertà (come arbitrio) che deriva dalla tradizione giusnaturalista e si conserva addirittura nelle filosofie di Kant e Fichte. In questo caso, Hegel pensa alla definizione della libertà come possibilità di scegliere i propri contenuti indipendentemente da ogni condizione necessaria, ovvero alla posizione espressa nella maniera più incisiva e influente da Hobbes nel XIV capitolo del *Leviathan*³⁶⁷.

L'aspetto formale costituisce senza dubbio un momento fondamentale nella definizione del concetto della libertà, perché dimostra l'irriducibilità del volere alla datità dei singoli contenuti di volta in volta accolti dalla volontà e introduce l'elemento della scelta, dunque la rottura di ogni rigido determinismo morale. Ora, però, questa componente anti-deterministica non può valere per sé solamente, in quanto si limita a definire la libertà come molteplicità di possibilità, rispetto alle quali la volontà può scegliere senza essere

³⁶⁵ Oltre al rimando alla sezione *Wirklichkeit* della *Wdl*, sono importanti le lezioni storico-filosofiche, nelle quali Hegel riconosce in Aristotele colui che ha aperto le porte ad una simile concezione della possibilità, e rimprovera alla filosofia moderna una visione solo logica e formale della modalità (*VGP*, II, pp. 151-168; 2, pp. 296-314). Si veda S. LINDERBERG, *Entre Heidegger et Hegel: Ecllosion et vie de l'être*, L'Harmattan, Paris 2011, pp. 140-144, che insiste sull'elemento aristotelico e anti-kantiano dell'elaborazione di Hegel. Sostiene un'equiparazione della possibilità reale e del concetto aristotelico di potenza anche C. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, pp. 282-283.

³⁶⁶ Tra i più importanti riferimenti critici si veda A. W. WOOD, *Hegel Ethical Thought*, cit, pp. 37-39. La stessa distinzione è stata proposta da A. NUZZO, *La <<verità>> del concetto di libertà*, cit., pp. 151-152.

³⁶⁷ Nel passo, citato più sopra, da T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 116; 175.

limitata da alcuna condizione oggettiva, né dalle realtà né dalle relazioni concrete entro cui il volere si esplica. In questo modo la libertà non si attua e rimane *unwirklich*, continuo rilancio nella direzione del futuro inteso come ciò che non si è ancora realizzato e che potenzialmente non sarà mai: «l'intelletto [*Verstand*] si ferma al mero *esser in sé*, e denomina così la libertà, secondo questo *esser in sé*, una *facoltà* [*Vermögen*], com'essa d'altronde, in tal modo, di fatto è soltanto la *possibilità*»³⁶⁸.

La libertà è Vermögen, pura potenza non attuata, insieme di possibilità. Secondo questa visione, la libertà sarebbe tanto più estesa quante più sono le possibilità che la volontà può scegliere senza subire alcun condizionamento e limitazione, ovvero nella sua totale indipendenza rispetto ai rapporti concreti che formano la base reale del suo agire. La libertà si manterrebbe sempre e solo possibile, garantendosi così il massimo raggio d'azione e la più vasta gamma di scelte. L'effettualità, invece, rappresenterebbe un notevole vincolo alla libertà: essa limita il volere che non ha più a che fare con la molteplicità delle possibilità, ma solo con quelle possibilità che sono permesse dalle condizioni e dalle relazioni intersoggettive che formano la Wirklichkeit dello spirito oggettivo.

Hegel non si limita a descrivere la posizione teorica che riconduce la libertà alla possibilità formale, ma ne assume i presupposti e li sviluppa fino a farne emergere un'aporia fondamentale. La volontà può, infatti, trovarsi spalancata di fronte una molteplicità di possibilità, che sono tali solo finché non si realizzano. Se lo facessero, limiterebbero l'universalità astratta del volere libero, legando la sua interna possibilità ad una serie di necessità oggettive. Ne consegue che la possibilità è tale, è cioè possibile, se non si traduce mai in qualcosa di reale, ovvero se è del tutto irreali. La condizione di possibilità del possibile sarebbe l'impossibilità di essere reale: se la libertà è solo possibilità, al contempo essa non è, né può produrre alcunché.

Quando, però, il volere è colto solo nel suo aspetto formale «ciò a cui la volontà si determina ovvero il lato che per sé è tenuto fermo dalla rappresentazione come la libertà, ebbene, questo è la libertà *negativa*, ovvero la libertà dell'intelletto [*Verstand*]»³⁶⁹. La libertà sviluppa una negatività pervasiva in grado di corrodere ogni condizione oggettiva, ogni realtà costituita, visualizzando in essa solo una necessità limitante e costringitiva.

³⁶⁸ *Ivi*, § 10 An.

³⁶⁹ *Rph*, § 5 An.

Hegel ha già ampiamente trattato il tema della negatività della libertà nella *Phänomenologie des Geistes*³⁷⁰, ed in particolare nella sezione su *Lo spirito estraniato da sé; la cultura*, nel quale la *absolute Freiheit* che si ritiene indipendente ovvero sciolta (*absolute*) da ogni relazione concreta e vincolate, nega qualsiasi contenuto effettivo, come appunto è il caso della società cetuale dell'*ancien regime*. Nonostante questo importante punto di guadagno storico e politico, la libertà non si limita a negare ciò che le è esterno, ma giunge a corrodere anche la propria stessa capacità produttiva. La sua attività si traduce in una completa assenza di attività, in una completa assenza di *Wirksamkeit*, il cui correlato è la più assoluta *Unwirklichkeit*. Nel nostro caso, ciò non vuol dire altro che alla distruzione degli ordini sociali rigidi della società d'antico regime non corrisponde un'effettiva ricostruzione della struttura dello Stato; cosa che spinge alla ricomposizione di un sistema come quello imperiale, legato ad una scarsa partecipazione politica degli individui e ad una distinzione gerarchica decisamente rigida. La volontà libera esprime una coazione a negare che decostruisce la stessa effettualità del volere, come testimonia in modo lampante il periodo del Terrore.

Nella *Rph*, dove questi passaggi sono richiamati molto brevemente, all'assolutezza formale della libertà descritta già nella *Phänomenologie*, viene aggiunto l'elemento modale della *absolute Möglichkeit*, che fonda da un punto di vista logico l'inattività della volontà formale. Abbiamo quindi un primo reticolato logico che riconduce la libertà alla modalità della *absolute Möglichkeit*, e tramite essa al rapporto tra *Unbestimmtheit*, *Tatlosigkeit*, *Unwirklichkeit*.

La libertà non produce alcun ordine etico e ancor di più politico, mentre nella prospettiva hegeliana, le istituzioni, le leggi e lo Stato stesso sono il prodotto del movimento di realizzazione dell'Idea della libertà: Idea che non può essere ridotta ad una mera astrazione e dipende, quindi, da una differente base modale.

³⁷⁰ Si veda *Ph*, p. 319; *II*, 129. Il legame tra la *Rph* e questi passaggi è giustificato filologicamente dalla presenza dell'espressione «furia della distruzione [*Furie des Verschwindes*]» (*Ivi*, § 5 An). Un rimando ancora più esplicito alla *französische Revolution*, si trova in *Ho*, p. 113 e in *Gr*, p. 114. Sulla lettura hegeliana della rivoluzione, rimangono centrali le classiche interpretazioni di J. HABERMAS, *Hegels Kritik der französische Revolution* (1964), in ID., *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied 1967, pp. 89-107; tr. it. di A. Gajano, *La critica hegeliana alla rivoluzione francese*, in ID., *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 175-200 e di J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965; tr. it. di A. Carcagni, *Hegel e la Rivoluzione francese*, Guida, Napoli 1970, importante anche per una comprensione del rapporto tra Hegel ed il moderno pensiero politico francese. Si vedano, inoltre, G. DUSO, *Rivoluzione e legittimazione in Hegel*, in P. SCHIERA (a cura di), *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari 1979, pp. 139-204; G. RAMETTA, *Politica e democrazia nell'idealismo tedesco*, in G. DUSO, *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp. 175-208.

4.2 Arbitrio: possibilità e contingenza

La contrapposizione intellettualistica tra le categorie modali della possibilità e della necessità rimane alla base della volontà naturale (*Rph*, § 11), da cui deriva la centrale categoria dell'arbitrio. La volontà naturale costituisce già il concetto della volontà sebbene in modo solo immediato ("in sé"), incapace, cioè, di superare la distinzione tra forma e contenuto, che poco oltre viene riorganizzata ed approfondita da quella tra soggettivo e oggettivo (§§ 25-26), interno ed esterno.

La volontà naturale deriva dunque dalla totale indipendenza del volere formale dai singoli contenuti. Il contenuto, inteso come qualcosa di dato e di contrapposto al volere, è «soltanto un contenuto possibile [*möglicher*] che può essere come il mio o anche no, e l'io [*Ich*] è la *possibilità* di determinarmi a questo o ad un altro»³⁷¹. La volontà è, cioè, separata dai suoi contenuti, che non la determinano né la condizionano: essa può scegliere, senza esser minimamente vincolata, tra una serie di contenuti che valgono come altrettante possibilità. La volontà formale è la possibilità «di *scegliere* [*wählen*] tra queste determinazioni, da questo lato per l'io medesimo esterne»³⁷².

Rispetto al momento formale della volontà universale, che si riduceva a non agire e a negare la propria realtà, nel caso della volontà naturale si produce un agire, che dipende però dalla medesima scissione tra forma e contenuto, e si appoggia di nuovo sulla struttura modale della *possibilità formale*. Dato che i contenuti sono qualcosa di esterno e di dato rispetto all'universalità del volere, essi non hanno nessuna capacità di limitare l'indeterminata gamma delle scelte e delle possibilità, che risultano tutte percorribili al di là della loro natura e delle loro conseguenze. Se ogni contenuto può essere scelto, indipendentemente da ciò che esprime o dal contesto oggettivo in cui mi trovo a sceglierlo, questo vuol dire che potenzialmente anche il contenuto contrario è del tutto possibile: la volontà può scegliere indifferentemente una cosa ed il suo contrario, senza che nulla la vincoli e la condizioni.

Da qui sorge l'arbitrio, quell'espressione della volontà che dispiega la propria libertà identificandola con la possibilità di scegliere e, di conseguenza, con la totale indipendenza da ogni relazione concreta: dalle condizioni intersoggettive - giuridiche, morali, etico-politiche (le leggi, i doveri, le istituzioni) - che essa incontra ogni qualvolta agisce. Tutto ciò che riguarda questi aspetti oggettivi viene ritenuto qualcosa di esterno e limitante, cioè

³⁷¹ *Ivi*, § 14 An. Tr. it. modificata.

³⁷² *Ibid.*

una forma di *necessità costrittiva* che nega la libertà: la soggettività viene cioè eletta ad unico fattore di discriminazione e slegata da ogni dipendenza rispetto a ciò che è sostanziale.

Nell'arbitrio, la volontà costituisce se stessa come indipendente rispetto a qualsiasi realtà esterna, ed isolata da ogni altra volontà. Essa si fonda unicamente su se stessa, assolutizzando la propria componente particolaristica³⁷³. Se la volontà si ritiene svincolata da ogni condizione che possa mediare i suoi interessi con quelli dell'intero, se nulla le indica a quali contenuti essa può realmente aderire per partecipare attivamente ai rapporti che costituiscono il contesto etico e storico in cui vive, allora la volontà sceglie i suoi contenuti unicamente in base alle sue componenti particolaristiche (tendenze, impulsi, bisogni).

La volontà arbitraria sceglie tra i suoi molteplici contenuti possibili in base ai processi naturalistici che contraddistinguono la sua base psicologica: io scelgo questo dato contenuto, che nessuna legge mi indicherebbe come buono o migliore di altri, perché può soddisfare un dato impulso o bisogno.

L'arbitrio rappresenta peraltro un momento decisivo, sebbene unilaterale, nella realizzazione del concetto della volontà. Come Hegel puntualizza nello *spirito pratico*, sezione che va letta in parallelo alla *Einleitung* alla *Rph*, l'arbitrio segna un radicale superamento della naturalità che lo spirito eredita dai suoi passaggi antropologici, rielabora in quelli fenomenologici e psicologici, senza pur poter eliminare del tutto. L'«impulso, l'inclinazione e la passione»³⁷⁴ sono moti spontanei che determinano, in modo più o meno consapevole, il volere e l'agire in vista del loro più immediato soddisfacimento. L'arbitrio differisce questa immediatezza in quanto impone l'elemento della scelta e interrompe quindi il dominio della *necessità naturale* e deterministica legata agli impulsi (*Triebe*). La volontà assume consapevolezza degli impulsi, se li pone di fronte e può scegliere tra essi quale eleggere a proprio fine soggettivo, cercare quindi di realizzarlo e decidere di subordinare o negare altre spinte e altri bisogni³⁷⁵.

La necessità naturale, per cui un'inclinazione determinerebbe senza passaggi intermedi un comportamento volto alla propria soddisfazione, non appartiene allo spirito, il quale può

³⁷³ Non essendo condizionata, la volontà è attraversata «dalla vanità per cui pensa, che se l'avesse preferito, avrebbe potuto decidersi per altro» (*Enz D*, § 145 Z). Le scelte sono cioè tutte percorribili. Sull'arbitrio risulta utile considerare anche, quanto emerge dalla *Randbemerkungen: Rph II*, p. 549.

³⁷⁴ *Enz A*, § 392. Il riferimento all'*Enciclopedia* di Heidelberg è qui d'obbligo. Essa precede la stesura della *Rph* ed è perciò il testo che Hegel tiene presente quando scrive i paragrafi cui ci stiamo riferendo.

³⁷⁵ Si veda *Ivi*, § 396. Molto chiara la definizione dell'arbitrio in *Enz C*: «Una siffatta particolarità dell'impulso non è più, per tal modo, immediata; ma è la *sua*, poiché il volere si congiunge con essa e si dà così individualità determinata e realtà. Il volere è pervenuto ora nel punto di vista in cui esso *sceglie* tra le inclinazioni; ed è *arbitrio*» (*Ivi*, § 477).

scegliere se agire parimenti o meno. L'elemento della scelta rappresenta, cioè, il lato formale del volere, la sua differenza specifica rispetto ad ogni rigido determinismo della volontà³⁷⁶.

L'arbitrio non può, però, valere come unico principio determinante la volontà. La sua libertà di scelta si fonda sulla possibilità formale, per cui tutti i contenuti sono ugualmente possibili. La scelta operata dall'arbitrio riguarda sempre e comunque le tendenze, gli impulsi, i bisogni, la *Natürlichkeit* del volere. In ogni caso, nell'arbitrio la scelta avviene in base all'immediatezza del volere, a quei processi che riguardano il lato particolaristico della volontà. Proprio a questo proposito, Hegel sottolinea che l'arbitrio come possibilità di scegliere traduce il volere e l'agire libero nel dominio della più unilaterale *Zufälligkeit*³⁷⁷.

Dato che io posso scegliere o meno ogni contenuto, il fatto che propenda per uno al posto di un altro, è affidato alla più completa contingenza. Questa contingenza è poi legata alla natura dei fini naturalistici e particolaristici (tendenze, impulsi, bisogni) che valgono come criteri primari di ogni scelta. *La "Zufälligkeit", in quanto prodotto dell'arbitrio, è connessa (i) all'indeterminatezza e all'aleatorietà cui conduce la volontà come possibilità formale, (ii) alle scelte di una soggettività che si autonomizza dai suoi rapporti con l'oggettività e la sostanzialità, ipostatizza ciò che in lei è particolare e segnato dalla "Natürlichkeit".*

La contingenza rappresenta così la dimensione modale del particolare in quanto si oppone all'universale, scioglie ogni legame con ciò che gli è altro e si propone di agire unicamente in base ai propri desideri e alle proprie inclinazioni, negando ogni diritto all'oggettività (che vedremo più oltre dipendere dalla categoria della necessità). Essa è dunque la categoria modale dell'astrazione, dello scioglimento del legame tra particolare e universale, il cui correlato pratico è l'arbitrio. Particolarmente significative al riguardo

³⁷⁶ Su questi temi rimandiamo alla prospettiva proposta da E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, in "Etica e Politica / Ethics and Politics", 2012, 2, pp. 68-102 (http://www2.units.it/etica/2012_2/CAFAGNA.pdf).

³⁷⁷ La componente contingente degli impulsi e dei desideri arbitrari è sottolineata già nel periodo jenesse, in *SJ III*, come dimostra la trattazione del momento *volontà*. Quest'ultimo si articola in un'analisi della volontà considerata dal punto di vista del singolo individuo (come impulso, desiderio, strumento e lavoro) ed in uno studio della volontà nella prospettiva del rapporto tra l'individuo e l'altro (amore, famiglia, educazione), che si conclude con la tematizzazione della *lotta per il riconoscimento*, tramite cui la volontà singola si riconosce identica alla volontà universale, fondando le basi del diritto (si veda *Ivi*, pp. 202-222; 8-107). In questo modo «la volontà del singolo è la volontà universale e l'universale è la volontà singola – eticità in generale, ma immediatamente diritto» o, come emerge dall'aggiunta a margine, si produce la «limitazione della libertà, cioè dell'arbitrio della libertà del singolo, nel contingente» (*Ivi*, p. 222; 106-107). Gli impulsi dipendono dal singolo. Il *riconoscimento* elimina l'immediatezza dei bisogni e realizza l'ambito intersoggettivo della mediazione. Per una contestualizzazione di queste riflessioni hegeliane si veda l'ormai classico L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973, pp. 64-77.

sono le riflessioni contenute nel quaderno *Hoto*, dove viene messa in luce la connessione determinante che lega la contingenza dell'arbitrio al dominio della possibilità formale, segnalandoci che quella raggiunta è solo la prima e più povera definizione della contingenza: «*Diese Zufälligkeit in der Sphäre des Willens ist die Willkür*»³⁷⁸, questa contingenza, cioè, che è prodotta dalla «*Bedeutung der Möglichkeit*»³⁷⁹, che dipende dall'indeterminatezza del volere e dal predominio della *Natürlichkeit*. La stessa fondazione della contingenza a partire dalla possibilità era del resto presentata da Hegel già nel primo schema modale della logica, dove al prevalere della possibilità formale sull'effettualità faceva seguito la definizione secondo cui «il contingente è un effettuale, che in pari tempo è determinato solo come un possibile, un effettuale di cui l'altro e l'opposto è anch'esso»³⁸⁰.

Ma al pari dell'esposizione logica, anche quella della filosofia del diritto nega che questa sia l'unica veste tramite cui si presenta la contingenza, e si adopera per pensare quest'ultima in modo più conseguente e radicale all'interno del suo rapporto dialettico ed effettuale con la necessità: questo movimento di pensiero è una delle matrici logiche dell'eticità e dello Stato.

Ora, questa forma di contingenza intesa come assolutizzazione del particolare, è sottoposta alle molteplici e ricorrenti critiche hegeliane che convergono intorno all'esigenza del suo superamento: in questa direzione vanno le note asserzioni della *Vorrede*, spesso sfruttate, nella letteratura critica, per mostrare il rifiuto hegeliano della contingenza. Ma come in ogni movimento di superamento, anche in quello della contingenza, la dialettica elimina ciò che in essa impedisce la realizzazione dell'intero, e al contempo la conserva e la innalza, inserendola in un processo più ricco e complesso: all'interno di questo processo è, però, impossibile evitare di fare i conti con essa.

³⁷⁸ *Ho*, p. 134. Questa equiparazione della contingenza e dell'arbitrio è una costante del discorso hegeliano sulla contingenza che si arricchisce particolarmente all'interno della sezione sulla famiglia. Si veda in particolar modo *Ho*, p. 543 e *Gr*, p. 475 dove compare la significativa espressione “*zufälliger Willkür*”. L'arbitrio non è, per Hegel qualcosa che vada eliminato; ciò che si deve evitare è la sua ipostatizzazione. Lo stesso vale per la contingenza. Nonostante l'arbitrio contingente rappresenti solo la più povera definizione della contingenza, ciò non significa che esso venga annullato; piuttosto si tratterà di vedere come esso sia ricompreso e trasfigurato all'interno del movimento dello spirito. Quando parliamo di due diverse modalità di concepire la contingenza, tanto in sede logica quanto pratica, non intendiamo dire che la seconda annichi la prima, ma che nella seconda la prima è ripresa e trasformata: nella definizione più ricca e concreta della contingenza, che otterremo affrontando la sezione *eticità*, l'arbitrio non è stato espunto, ma ricompreso e contenuto nella sua pretesa di valere come unico principio del reale.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Wdl II*, pp. 383-384; 614.

La contingenza fa parte del movimento auto-constitutivo della libertà, sebbene non nella forma che la identifica all'arbitrio e alla naturalità indeterminata, alla spinta ad adeguare ciò che è reale e sostanziale ai propri desideri. Identificare la categoria hegeliana della contingenza unicamente con tale espressione "astratta" significherebbe attribuire ad Hegel esattamente la posizione "moderna" che egli vuole superare. Avremmo così confermato quelle letture che propugnano una visione della filosofia politica hegeliana come eliminazione della contingenza. Vedremo, invece, come l'intera filosofia del diritto rappresenti una vera e propria *Bildung* della contingenza e della sua stessa componente naturalistica, che viene lavorata al fine di togliere quegli aspetti che conducono alla rottura dell'intero, e ne fanno un momento di manifestazione e quindi di realizzazione dell'Idea stessa: nessun sacrificio quindi della contingenza, né tanto meno degli impulsi e dei desideri, in nome di un astratto dominio delle istituzioni sugli individui, ma un lungo e impegnativo processo dialettico che rielabora la contingenza, così come le altre categorie modali.

4.3 Effettualità del volere

Per concludere questo ragionamento intorno alle aporie prodotte dall'astratta contrapposizione modale tra effettuale e possibile, necessario e contingente, è fondamentale introdurre ed anticipare alcuni passaggi, come il rapporto tra limitazione e liberazione, e il riferimento storico-concettuale al diritto naturale. Tali temi potranno essere approfonditi solo grazie ai paragrafi che introducono l'*eticità*, e saranno perciò ripresi nella parte finale del prossimo capitolo. In questa sede basterà segnalare quale sia la traccia e la strategia cui dà vita Hegel quando tematizza la volontà concreta ed agente all'interno dello *spirito oggettivo*.

Nella dimostrazione hegeliana, la volontà cessa di essere una semplice forma negatrice ed astratta e si effettua, producendo la propria *Wirklichkeit*. Perché questo possa avvenire è necessario che essa passi attraverso l'istanza della decisione (*Beschließen*), che estroflette la volontà dalla sua chiusura individualistica, le permette di assumere un contenuto particolare e di produrre dunque la propria effettualità («soltanto come volontà decidente in genere essa è volontà effettuale»³⁸¹) all'interno di un piano di condizioni necessarie e intersoggettive, siano poi esse giuridiche, morali o etico-politiche.

³⁸¹ *Rph*, § 12.

L'autodeterminazione dell'universale avviene quando esso si conferisce contenuto ed effettualità, senza espellere da sé il finito e il particolare, ma assumendoli consapevolmente, rielaborandoli al fine di eliminare qualsiasi exteriorità e di farne un momento costitutivo della propria attuazione. La finitezza del particolare costituisce, cioè, una limitazione che al posto di contraddire l'universalità del volere, nega la sua indeterminatezza, e ne permette la realizzazione come universale concreto: questo avviene nella *volontà individuale*, come sintesi dell'universalità (del momento formale della scelta) e della particolarità (del "questo" che funge da complemento oggetto dell'astratto "Io voglio"). La volontà individuale in quanto volontà decidente realizza a pieno la struttura della *riflessione nell'esser altro in se stesso*: l'universalità del volere abbandona la sua astrattezza, incontra il particolare e assume come propria la limitazione e la contraddizione. La volontà attraversa dunque la più radicale differenza, deflette rispetto alla sua posizione iniziale, si specifica tramite il particolare, ma non si perde in esso³⁸². Senza il momento della particolarizzazione la volontà possiede una libertà soltanto potenziale, che non riesce ad esprimere concretamente; tramite la particolarizzazione essa, invece, è concretamente libera, traduce la sua possibilità nella più completa effettualità, ovvero agisce producendo risultati oggettivi che testimoniano il suo esser libera.

In questo processo innescato dalla decisione, la volontà fa proprie le scelte che sono permesse all'interno del sistema relazionale ed intersoggettivo dello *spirito oggettivo*, e solo così cessa di essere astratta, venendo a manifestare esplicitamente la sua libertà. Senza questo apparente restringimento del campo della libertà, quest'ultima resta qualcosa di irreal: «*Aber Möglichkeit ist noch nicht Wirklichkeit*»³⁸³.

La libertà del volere non consiste più nell'estensione del raggio delle possibilità, ma nei risultati concreti e oggettivi raggiunti dalla volontà individuale, che vuole ed agisce: il fatto che questi risultati concreti siano segnati dalla finitezza³⁸⁴ di coloro che li realizzano, al punto che Hegel spesso impiega al loro riguardo i termini *Dasein* e *Existenz*, non produce alcuna negazione del volere libero e questo perché l'infinità del volere fa del finito un suo momento ideale, il proprio ambito di *Manifestation*. La volontà, che per Hegel è tutt'uno con l'intelligenza, comprende che per produrre effettivamente la libertà di cui si sa

³⁸² In *Gr* l'azione individuale viene definita «*Negation der Negation, die Affirmation*» (*Gr*, p. 122).

³⁸³ *Ho*, p. 131.

³⁸⁴ Proponiamo di leggere in questo senso la famosa asserzione hegeliana: «la libertà della volontà, la quale libertà costituisce il concetto o sostanzialità della volontà, la gravità [*Schwere*] della volontà, così come la gravità è la sostanzialità del corpo» (*Rph*, § 7). La volontà, che rischia di rimanere vincolata alla possibilità assoluta, di librarsi nei terreni dell'astrazione e dell'inattività, acquisisce peso e viene riportata al suolo, cioè alla concretezza, dall'esigenza di realizzare oggettivamente la libertà. La gravità riconduce la libertà alla finitezza degli individui che la producono.

portatrice, essa deve garantire la presenza di una realtà oggettiva e finita nella quale la libertà prenda corpo ed esista³⁸⁵. Tale oggettività, nella quale il volere (*Wollen*) iscrive la propria libertà, deve essere saputo (*Wissen*) e rispettato in quanto parte integrante della *Verwirklichung* dell'Idea della libertà³⁸⁶.

La *libertà della possibilità* si traduce dunque nella *libertà effettuale*, «non è mera possibilità, disposizione, *facoltà* (*potentia*) ma è l'*infinito-effettuale* (*infinitum actu*)»³⁸⁷. La libertà non è più solo *potentia* ma *energheia*, è l'Idea che realizza se stessa tramite l'agire della volontà individuale, la quale non conduce alla *Tatlosigkeit* ma alla *Wirksamkeit* propria di ciò che è effettuale. La libertà è *atto infinito* perché è pienamente superata quell'opposizione tra forma e contenuti, possibilità formale e necessità esterna che la finitizzava.

La necessità non è più «dipendenza da qualcos'altro»³⁸⁸, pura e semplice limitazione, ma è qualcosa che appartiene alla volontà, un suo momento interno: la volontà libera non preesiste all'azione della necessità, che si esprime nella *limitazione* (*Beschränkung*) delle scelte ed avvia il processo della concretizzazione della libertà; quest'ultima non è dunque indipendente rispetto alla necessità così come la volontà non è indipendente dalle condizioni oggettive e intersoggettive di cui fa parte. In altri termini, *Beschränkung* e *Befreiung* dall'indeterminatezza costituiscono il dritto e il rovescio della categoria modale della *Notwendigkeit*, come potrà essere chiarito ulteriormente mettendo a tema il piano dello Stato³⁸⁹.

Nella prospettiva hegeliana, che su questo punto segna tutta la sua distanza dalla tradizione dell'individualismo moderno, la volontà individuale e, a maggior ragione, la libertà concreta espressa dal suo agire rivelano attiva al proprio interno, come loro momento costitutivo, la *Beschränkung* (dunque la modalità della necessità). In primo luogo, ciò

³⁸⁵ Nel quaderno *Ri* si trova questa precisazione: «*Das Dasein der Begriff, und als Dasein ist es ein Verschiedenes des Begriffs. Aber in diesem Dasein bbestimmt sich der Begriff*» (*Ri*, p. 14).

³⁸⁶ Su questi passaggi, oltre al già citato saggio di Cafagna, si veda S. HOULGATE, *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel's Concept of Freedom*, in "Review of Metaphysics", 1995, pp. 857-881.

³⁸⁷ *Rph*, § 22. Secondo la nostra lettura di questi passaggi l'influenza di Spinoza, segnalata dal termine *infinitum actu*, è ancor più significativa di quella riconducibile alla dialettica aristotelica di potenza ed atto. Spinoza nella *Lettera XXIX* (B. SPINOZA, *Epistulae*, cit.) distingue l'infinito dell'immaginazione dall'infinito dell'*intellectus* o dall'infinito effettuale (*actu*). L'infinito di Spinoza non si concepisce come un al di là del finito, che contrapponendosi a quest'ultimo si distenderebbe in un *progresso all'infinito* (*Wdl I*, p. 129; 144). Un'infinità parimenti determinata non è mai presente e si protende nella dimensione del perenne *dover essere* tipico del formalismo che Hegel imputa a Kant e Fichte. Se l'infinito non è presente, esso non è cioè effettuale, rimane qualcosa di solo possibile e perciò irreal.

³⁸⁸ *Ivi*, § 23.

³⁸⁹ Si vedano G. MARINI, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» di Hegel*, Bibliopolis, Napoli 1978, pp. 65-69 e M. ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel*, cit., pp. 24-39.

significa che l'individuo non può essere pensato come una totalità auto-fondata, in quanto il concetto stesso dell'individualità dipende strutturalmente dal momento della limitazione e della concretizzazione: l'individuo è innervato di elementi che eccedono qualsiasi isolamento, che rimandano alla dimensione relazionale ed intersoggettiva che caratterizza lo spirito oggettivo³⁹⁰. Esso non dipende solo da se stesso ma da una serie di rapporti concreti che lo superano e al contempo lo formano, senza mai ridurre la sua differenza. In modo conseguente, ciò vuol anche dire che la libertà non pre-esiste all'intervento costitutivo della necessità, della limitazione delle vuote possibilità, come pensano invece gli autori che si riportano al diritto naturale: posizione che, postulando la libertà come assoluta indipendenza del soggetto, si trova quindi costretto a concepire la limitazione e la necessità come un momento secondario ed estrinseco che si produce tramite la statuizione della legge.

Questa rottura del paradigma individualistico, che pensa la volontà individuale come totale indipendenza e assenza di limitazioni, e la libertà come arbitrio contingente in contrapposizione ad ogni necessità, produce un radicale cambiamento all'interno della dialettica modale di *Zufälligkeit* e *Notwendigkeit*. Tale svolta è rappresentata dal momento della decisione che lega in modo inestricabile le due categorie. Da una parte l'atto della *decisione* si rivela indeducibile a partire dalle condizioni in cui la volontà è inserita, ed è perciò legato alla contingenza, alla valorizzazione di spinte e desideri che appartengono all'individuo e motivano il suo agire. Dall'altra la decisione può produrre effettivamente un agire libero solo quando la volontà comprende che perché ciò avvenga è fondamentale l'intervento limitante e determinate della necessità, tramite cui l'agire si fa concreto e presente.

³⁹⁰ Di nuovo la critica che Hegel muove al pensiero politico moderno è quello di non intendere il nesso tra necessità e libertà, limitazione e liberazione, e di ridurre dunque la libertà all'arbitrio. In sede introduttiva (*Rph*, § 29 An), tale sottolineatura viene mossa, dopo Kant, anche a Rousseau. Approfondiremo in seguito questo rapporto critico. Vale la pena notare, fin da subito, però, come Rousseau dimostri di aver chiara la differenza tra una *liberté naturelle*, in qualche modo coincidente con l'arbitrio, e una *liberté civile*, che dipende dalla limitazione ad essa imposta dalla *volonté générale*: «Per non ingannarsi [...] bisogna distinguere con cura la libertà naturale [*liberté naturelle*], che trova un limite solo nelle forze dell'individuo, dalla libertà civile [*liberté civile*], che è limitata dalla volontà generale [*volonté générale*]» (J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social* (1762), a cura di R. Derathé, in *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, a cura di B. Cangebin e M. Raymond, vol. III, Gallimard, Paris 1964, pp. 348-470, qui pp. 364-365; tr. it. a cura di M. Garin, *Il contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 29. Ciò che costituisce lo specifico della lettura hegeliana, come vedremo meglio nel prosieguo, tocca proprio quest'ultimo punto: nonostante Rousseau si sforzi, più di ogni altro pensatore moderno, di eliminare ogni forma di alterità tra la libertà del singolo e la necessità o la limitazione dell'intero, questa dicotomia continua ad essere attiva e non viene eliminata. La libertà civile dipende, dunque, anche dalla necessità, ma quest'ultima rimane una forma di coazione estrinseca.

Se è vero che nella filosofia hegeliana sono gli individui ad agire e non le istituzioni impersonali, come affermano le letture “stataliste” della *Rph*, ciò non implica che l’agire sia legato unicamente alla contingenza. Esso è attivato da un processo totalmente indeducibile che è quello della decisione, il quale diverrà poi centrale sotto la forma dell’adesione libera (*Gesinnung*) alla sostanzialità etica. Ciò, però, non riconduce l’agire all’arbitrio, ma lo connette al riconoscimento che la contingenza ottiene forza e concretezza solo all’interno di un sistema di condizioni necessarie e sostanziali.

CAPITOLO TERZO:

NECESSITÀ E CONTINGENZA.

I MOMENTI DELLO SPIRITO OGGETTIVO

1. *Äußere Notwendigkeit*: la struttura modale del diritto astratto

Nella sezione sul *diritto astratto* (*abstrakte Recht*), Hegel coglie e descrive due relazioni modali, che ruotano entrambe attorno alla categoria della *äußere Notwendigkeit*, ovvero ad una necessità ancora estrinseca ed astratta. Tali relazioni, tra loro intrinsecamente connesse, si rivelano capaci di determinare l'assetto logico di questo momento iniziale dello *spirito oggettivo*³⁹¹.

La prima relazione riguarda la forma generale del diritto, ovvero la connessione tra il piano delle norme, dei divieti e la dimensione dell'agire dei soggetti giuridici. A questo proposito il filosofo riconduce il piano dei divieti alla categoria modale della *äußere Notwendigkeit*, la quale indica, in termini negativi, ciò che è vietato fare ma non precisa ciò che va positivamente e concretamente realizzato. Da ciò consegue che, all'interno della prospettiva astratta del diritto, l'agire dei soggetti giuridici risulti indeterminato e retto dalla categoria della *bloße Möglichkeit*: da una forma di possibilità che non si attua né diviene mai effettuale. Come abbiamo visto nel capitolo precedente (par. 4.2), il dominio modale di questa forma astratta di possibilità, per cui un dato contenuto è possibile ma non è mai determinato come reale, espone l'agire ad un certo margine di indecidibilità e di contingenza: il diritto stabilisce, infatti, che un'azione può essere compiuta, ma non offre alcuna assicurazione che essa si tradurrà necessariamente in un'azione effettuale. Di nuovo, la *Zufälligkeit* viene a dipendere dalla *bloße Möglichkeit* e ad affermarsi in termini immediati ed intellettualistici.

Questa tematica sarà approfondita dalla seconda relazione modale, che si connette intrinsecamente alla prima e concerne la categoria giuridica del contratto (*Vertrag*). La

³⁹¹ Per una ricostruzione completa di questa sezione si vedano W. BARTUSCHAT, *Zum Status der Abstrakten Recht in Hegels Rechtsphilosophie*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 41, 1987, pp. 19-42; F. DUQUE, *Die Logik des abstrakten Rechts bei Hegel*, in "Hegel Jahrbuch", 1993-1994, pp. 75-82; A. PEPERZAK, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, cit., pp. 223-296.

relazione contrattuale unisce due soggetti giuridici, che Hegel descrive come mossi da interessi particolari e definisce, a più riprese, come dipendenti dall'area modale della *Zufälligkeit*. Il contratto agisce, a partire da questi presupposti, nei termini di un vincolo necessario, che media ed unisce in modo estrinseco le volontà particolari dei contraenti: Hegel ribadisce, dunque, la centralità della categoria della *äußere Notwendigkeit*, la quale rappresenta la dimensione modale dei vincoli e delle condizioni imposte dal diritto. Come vedremo nel prosieguo, tale mediazione estrinseca non riesce ad eliminare l'aspetto contingente delle volontà di partenza e la possibilità della violazione dei contratti o del diritto *tout court*: non riesce, cioè, a eliminare la possibilità strutturale dell'illecito (*Unrecht*), aspetto, nel quale Hegel visualizza l'espressione di un'affermazione unilaterale della *Zufälligkeit* soggettiva.

Nella *Rph*, così come nella *logica*, Hegel dimostra che la *Verwirklichung* dell'Idea della libertà è connessa all'elaborazione delle categorie modali. Nell'ambito del *diritto astratto* abbiamo, perciò, una piena corrispondenza tra il carattere astratto ed immediato della realizzazione "giuridica" della libertà e quello altrettanto povero ed estrinseco dello schema modale di questa sezione; di uno schema che si basa, cioè, sull'opposizione tra *necessità esterna* e *possibilità astratta* e, di conseguenza, tra questa stessa necessità e la *contingenza*. In questa sede, non intendiamo, quindi, descrivere l'intera articolazione della sezione sul diritto, ma concentrarci sulle relazioni modali che abbiamo fin qui solamente introdotto.

1.1 Leggi e divieti: necessità e possibilità

Nel *diritto astratto*, l'Idea della libertà si determina nel modo più povero ed estrinseco. A quest'altezza, la volontà libera si configura in base al principio della *personalità* (*Persönlichkeit*) o persona (*Person*) giuridica: della volontà che si sa e si vuole libera. Il principio della personalità coincide, infatti, con la forma universale della libertà, la quale appartiene allo stesso modo a tutti i soggetti giuridici, al di là degli aspetti particolari che li caratterizzano e delle relazioni concrete all'interno delle quali tale libertà si oggettiva. La persona è, dunque, una nozione astratta, ovvero il frutto di un processo di astrazione dall'insieme di differenze e di aspetti specifici che contraddistinguono ogni individuo

concreto: il fatto di essere una persona è per tutti i singoli un aspetto formale identico ed universale (*Rph*, §§ 34-37)³⁹².

Riproponendo un ragionamento messo in evidenza a proposito del concetto della libera volontà, Hegel riconduce tale forma universale ed astratta alla categoria modale della *Möglichkeit*³⁹³. Come dimostreremo nel prosieguo, il principio della personalità coincide, dunque, con la possibilità astratta della libertà. Secondo la prospettiva hegeliana, questa possibilità è, però, priva di qualsiasi valore, fintantoché non viene realizzata effettivamente: non viene, cioè, legata a specifici contenuti particolari e attuata all'interno delle relazioni concrete e necessarie, nelle quali l'individuo si trova costitutivamente inserito³⁹⁴. Nel diritto astratto, tale realizzazione (*Verwirklichung*) della libertà è affidata ad una serie di processi estrinseci ed immediati, come sono quelli legati al possesso e allo scambio di una singola proprietà (*Eigentum*)³⁹⁵: il soggetto giuridico esprime la propria

³⁹² La persona è «la formale, l'autocosciente (però priva di contenuto), semplice relazione a sé nella singolarità della volontà» (*Rph*, § 35): «Nella *personalità* è implicito che io [...] sono tuttavia semplicemente pura relazione [*eine Beziehung*] a me e nella finitezza [*Endlichkeit*] mi so in tal modo come ciò che è *infinito*, *universale* e *libero* [*Unendliche, Allgemeine und Freie*]]» (*Ibid.* Tr. it. modificata). Si veda J. RITTER, *Person und Eigentum: Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 34 bis 81*, in M. RIEDEL, *Materialien*, cit., vol. II, pp. 152-175 e A. NUZZO, *Corpo e Persona nel "diritto astratto" della Filosofia del diritto di Hegel*, in A. FERRARA - V. GESSA KUROTSCHKA - S. MAFFETTONE (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, Liguori, Napoli 2000, pp. 319-343, che affronta il problema del corpo come proprietà giuridica, come insieme di possibilità che debbono essere trasformate in effettualità, dall'elaborazione che il *Geist* compie sul corpo, appropriandosene. Si noti come Hegel sovverta la concezione kantiana della persona giuridica. Kant sostiene, infatti, che la capacità giuridica di una persona si fonda sulla dimensione della moralità: «*Persona* è quel soggetto, le cui azioni sono suscettibili di una *imputazione* [*Zurechnung*]. La *personalità morale* non è dunque altro che la libertà di un essere ragionevole sottomesso a leggi morali (mentre la *personalità psicologica* è puramente la facoltà di avere coscienza dell'identità di se stesso nei diversi stati della propria esistenza); ne consegue che una persona non può essere soggetta ad altre leggi se non a quelle che lei stessa (o da sola, o almeno contemporaneamente con altri) si dà» (I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 223; 26). Hegel ritiene, invece, che l'aspetto giuridico non dipenda dalla struttura morale dell'intenzione. Il *diritto astratto*, in quanto è la realizzazione più povera dell'Idea della libertà, precede le categorie della *moralità*. Si può, peraltro, sostenere che la concretizzazione del *diritto* non spetta, secondo Hegel, al registro della *moralità* ma a quello dell'*eticità*, e specificamente dell'*amministrazione della giustizia*. Su questi aspetti si veda L. SIEP, *Person and Law in Kant and Hegel*, in "Graduate Faculty Philosophy Journal", 10, 1, 1984, pp. 63-88.

³⁹³ Si veda *Hom*, § 19 An. Insiste sulla definizione della personalità giuridica in base alla categoria della *possibilità* M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1993; tr. it. di P. Livieri, *Il concetto hegeliano di azione*, prefazione di F. Menegoni, Franco Angeli, Milano 2011, cap. I. Il riferimento alla possibilità è direttamente proporzionale a quello all'astrattezza: «la personalità comincia soltanto allorché il soggetto ha non meramente un'autocoscienza in genere di sé come Io concreto, determinato in qualsiasi modo, bensì piuttosto un'autocoscienza di sé come Io compiutamente astratto» (*Rph*, § 35 An).

³⁹⁴ La libertà «*ist daher nicht Möglichkeit, sondern Wirklichkeit, Nothwendigkeit*» (*Gr*, p. 176): per "effettualità e necessità" Hegel specifica di intendere le relazioni concrete che formano la *Verfassung* di uno Stato.

³⁹⁵ Per un inquadramento di questa questione si vedano F. HESPE, *Eigentum ist das Dasein der Freiheit. Rechtsbegründung bei Kant und Hegel*, in "Hegel-Jahrbuch", 1993-1994, pp. 102-115 e R. CRISTI, *Hegel on*

libertà, facendo sue determinate cose materiali, imprimendo su di esse il segno del proprio possesso. La persona intende, dunque, realizzare la sua libertà attraverso una serie di relazioni con altre persone - come le relazioni connesse alla proprietà - dalle quali vuole essere riconosciuta nella sua *potestas* giuridica, nella sua *possibilità* di compiere azioni giuridiche: di essere proprietaria di singole cose e di sottoscrivere specifici contratti. Ora, affinché tali relazioni interpersonali possano prodursi e tale riconoscimento (*Anerkennung*)³⁹⁶ possa essere garantito, il diritto appronta una serie di elementi e di vincoli, che agiscono in modo esterno rispetto alle persone coinvolte, per mediare ed unificare le loro volontà: gli obblighi e le proibizioni, le norme e i codici, i diversi tipi di contratto.

Nei paragrafi introduttivi alla sezione sul diritto, Hegel riconduce questa trama di vincoli alla forma generale della legge giuridica e dimostra come quest'ultima si fondi sulla categoria modale della *Notwendigkeit*. Vale la pena ricordare, a questo proposito, come nella *Rph* la definizione della categoria modale della "*Notwendigkeit*" venga strettamente associata all'ambito delle norme, delle leggi e dei doveri³⁹⁷. Hegel descrive, cioè, un processo di progressiva eliminazione dell'esteriorità delle leggi, che interpreta in termini modalali come passaggio dalla categoria della "*äußere Notwendigkeit*" a quella della "*innere*" o "*vernünftige Notwendigkeit*"³⁹⁸: dalla necessità esteriore e coercitiva delle leggi giuridiche e, in parte, anche della legge morale, alla necessità dei costumi e delle istituzioni etiche, la quale verrà a coincidere con la realizzazione dell'Idea della libertà.

La necessità delle leggi giuridiche rappresenta, perciò, la forma più astratta ed incompleta della categoria della *Notwendigkeit*. Hegel sostiene, infatti, che «la necessità (*Notwendigkeit*) di questo diritto [...] si limita al negativo, *non ledere* la personalità e ciò

Property and Recognition, in "Laval théologique et philosophique", 51, 2, 1995, pp. 335-343; J. DE ZAN, *La filosofia social y politica de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2009, pp. 426-442. Concordiamo qui con P. G. STILLMAN, *Property, Contract, and Ethical Life in Hegel's Philosophy of Right*, in D. CORNELL – M. ROSENFELD – D. G. CARLSON (a cura di), *Hegel and Legal Theory*, Routledge, New York 1991, pp. 205-222, che definisce le categorie della proprietà e del contratto alla luce della loro fondazione all'interno della sezione sull'*eticità*. Lo stesso è proposto da M. WESTPHAL, *Hegel, Freedom, Modernity*, State Of New York University Press, New York 1992, pp. 19-36, che sostiene addirittura che le tesi hegeliane sulla proprietà della sezione sul *diritto astratto* costituiscano una sorta di introduzione, il cui valore può essere colto in modo definitivo all'interno dei paragrafi riguardanti la *società civile*.

³⁹⁶ Si veda *Rph*, §§ 84 e 100. Si veda L. DI CARLO, *Sistema giuridico e interazione sociale in Hegel*, ETS, Pisa 2006, pp. 97-113, che sottolinea una possibile origine fichtiana del concetto di riconoscimento.

³⁹⁷ In *Ri*, il termine *Notwendigkeit* diventa sinonimo di legge (*Ivi*, p. 34). Sul concetto hegeliano di *legge giuridica* M. SALTER (a cura di), *Hegel and Law*, Ashgate, Aldershot 2003 (nello specifico: saggi di S. Benhabib e C. Taylor). Si veda anche M. H. HOFFEIMER, *Hegel's Criticism of Law*, in "Hegel Studien", 27, 1992, pp. 27-52, il quale sostiene che proprio nella *Rph* Hegel dia vita ad una teoria della legge che sfugge completamente all'opposizione contemporanea tra leggi descrittive e prescrittive.

³⁹⁸ Ci occuperemo delle *innere Notwendigkeit* nel paragrafo 3.1.

che ne deriva. Ci sono perciò soltanto *divieti giuridici (Rechtsverbote)*³⁹⁹: le leggi giuridiche sono «solo *divieti* di ledere la libertà dell'altro»⁴⁰⁰, che indicano quali azioni è necessario evitare di compiere per non limitare la libertà altrui o per non incorrere in sanzioni, che limitino la propria. In questo modo, il diritto limita la necessità alla sfera negativa dei divieti ma non riesce a realizzare alcuna necessità sul piano delle azioni positive: esso non dice nulla, ad esempio, intorno a ciò che va positivamente compiuto per attuare concretamente la propria libertà.

Il diritto si ramifica in una vasta trama di divieti, i quali circoscrivono il campo di possibilità dell'azione giuridica (*rechtliche Handlung*). *Hegel riconduce questi divieti alla struttura logica della necessità esterna*⁴⁰¹, *che si esprime come proibizione e obbligazione normativa, e fa coppia minima con la dimensione dello "Zwang"*⁴⁰²: *la persona si sente necessitata a non comportarsi in un dato modo da un tessuto di divieti che si interpolano tra quest'ultima e le altre persone, come una sorta di elemento "terzo" estraneo ed impersonale.*

L'esteriorità e l'estraneità della *Notwendigkeit* dipende dal fatto che i divieti si applicano ai soggetti giuridici, senza richiedere loro alcun ruolo attivo: i divieti sono norme formali, alle quali non corrisponde nessuna disposizione pratica (*Gesinnung*) da parte di coloro che devono seguirle e che, perciò, si sentono costretti a farlo⁴⁰³. La persona non vede nella *necessità* delle leggi il terreno sostanziale che garantisce l'espressione della sua libertà soggettiva, ma solo un ostacolo alla sua realizzazione. *Hegel coglie, allora, nella categoria modale della "äußere Notwendigkeit" la base logica del principio giuridico della legalità ("Legalität")*: *della conformità dei soggetti giuridici alle leggi e ai divieti, stabiliti dal diritto con la finalità di regolamentare l'agire individuale e di ricondurre la contingenza che lo contrassegna al rigido dominio delle norme e della loro necessità.*

Il diritto funziona in modo del tutto negativo e si limita ad esprimere un unico "imperativo" positivo, «sii una persona e rispetta gli altri come persone»⁴⁰⁴: rispetta, cioè,

³⁹⁹ *Rph*, § 38. Aggiunge Hegel: «la forma positiva dei precetti giuridici in conformità al loro ultimo contenuto ha per fondamento il divieto» (*Ibid.*).

⁴⁰⁰ *Wa*, § 13. In questa direzione muove l'interpretazione F. MAIER, *Die Idee der Freiheit und die Abstraktion des Rechts*, in "Hegel Jahrbuch", 1993-1994, pp. 124-130. Sulla necessità delle norme si veda W. SCHILD, *Hegels Lehre von Notrecht*, in V. HÖSLE (a cura di), *Die Rechtsphilosophie in Deutschen Idealismus*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 146-163.

⁴⁰¹ L'equiparazione tra necessità e forma del divieto è esposta in *Hop*, p. 75.

⁴⁰² Hegel associa spesso *Notwendigkeit* e *Zwang*: si veda, per esempio, *Hop*, p. 90.

⁴⁰³ Sulla *Gesinnung* in rapporto alla persona è intervenuto, in modo incisivo, L. SIEP, *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, in L. ELEY (a cura di), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 203-226.

⁴⁰⁴ *Rph*, § 36.

ogni persona in quanto portatrice del principio universale della libertà e rispetta ogni sua proprietà come segno di questa stessa libertà⁴⁰⁵. Al di là di questa prima indicazione, il diritto fornisce solo una serie di coordinate negative: rispettando un divieto, ogni persona svolge chiaramente un certo numero di azioni positive, che il diritto astratto dimostra di non saper determinare né comprendere completamente. I divieti, infatti, non solo si attengono ad un punto di vista puramente «formale»⁴⁰⁶, scevro da ogni riferimento ai contenuti specifici dell'agire, ma la forma della legge giuridica viene definita in termini solo negativi.

All'interno del *diritto astratto*, l'azione rimane un principio privo di qualsiasi effettualità ed Hegel può sostenere che «in relazione all'azione *concreta* [*konkrete Handlung*] e ai rapporti morali ed etici, il diritto astratto è [...] soltanto una *possibilità* [*Möglichkeit*]⁴⁰⁷. Ciò significa che sul piano del diritto astratto, ogni azione è sempre e solo possibile, legata cioè allo statuto modale della «*bloße Möglichkeit*»⁴⁰⁸ e della più totale *Unwirklichkeit*. Per comprendere questo riferimento alla modalità astratta del possibile, il quale assume particolare rilievo nelle *Vorlesungen* che seguono la *Rph*⁴⁰⁹, è utile approfondire l'analisi della *necessità* del divieto. Essa è, difatti, il criterio tramite cui il diritto produce la sua determinazione dell'agire, catalogando le azioni secondo due categorie, le azioni vietate e quelle permesse o autorizzate («*Erlaubnis oder Befugnis*»⁴¹⁰), ognuna delle quali dispiega a sua volta una propria dimensione modale.

In primo luogo, abbiamo una gamma di azioni che vengono vietate in quanto contraddicono ciò che è stabilito dalla necessità negativa dei divieti: esse sono, cioè, *impossibili* e la loro realizzazione è soggetta ad una specifica sanzione penale. In secondo luogo, abbiamo, invece, una serie di azioni che non producono contraddizione rispetto alla forma negativa del diritto: esse sono, cioè, *possibili*, compatibili rispetto al principio della legalità. Le azioni permesse sono definite, da Hegel, come ciò che è «giuridicamente

⁴⁰⁵ Hegel ritiene esiste un sentimento di rispetto della proprietà al pari di quello della persona, in quanto quest'ultima si esprime attraverso le cose che possiede e che forma (si veda *Enz A*, § 404). Tutto ciò è impensabile in una prospettiva come quella kantiana che sostiene essere degne di rispetto solo le persone, le quali sono appunto sempre fini e mai semplici mezzi come possono essere le cose. In Hegel è la cosa stessa che, venendo rielaborata dalla persona, porta iscritta al suo interno la personalità stessa e non può quindi essere considerata come qualcosa di indipendente da essa. Il *Formieren*, per Hegel, abita la cosa, non si riduce ad un'attività ad essa esterna.

⁴⁰⁶ *Rph*, § 36.

⁴⁰⁷ *Ivi*, § 38. Questo richiamo alla possibilità si trova in *Hom*, § 19; *Ri*, p. 16; *Gr*, 175.

⁴⁰⁸ *Ri*, p. 16.

⁴⁰⁹ Si veda in particolare *Ri*, p. 16: «*so ist insofern das Recht nur das Mögliche*».

⁴¹⁰ *Rph*, § 38.

possibile [*rechtlich möglich*]]»⁴¹¹. In quest'ultimo caso, le azioni di una persona sono «possibili [*mögliche*], in quanto non contrarie ad esso [*scil:* al diritto], non necessarie [*notwendige*], ossia sono *permesse* [*erlaubt*]]»⁴¹² e questo perché «nel diritto scopi particolari sono solo possibili [*nur möglich*], non necessari [*notwendig*]]»⁴¹³.

Il diritto elimina dal campo delle possibilità dell'agire una serie di azioni e di contenuti particolari, li rende cioè impossibili, senza tuttavia elaborare un criterio in grado di discernere quali azioni e quali contenuti siano, invece, necessari. Le azioni che non vengono vietate, sono solo permesse, ovvero solo possibili: non esiste alcun principio, all'interno del *diritto astratto*, che assicuri che esse si attueranno necessariamente, diverranno effettuali. Il diritto limita la sua necessità al lato negativo delle proibizioni e dei divieti. Esso si limita a stabilire quali possibilità vadano necessariamente escluse, senza determinare in modo altrettanto necessario le possibilità che rimangono in gioco. In termini giuridici, una persona viene sanzionata e punita se viola un divieto, se realizza un'azione decretata *impossibile*, mentre *può* agire in base a ciò che è permesso: a quest'altezza nulla garantisce, però, che essa agirà parimenti, realizzando concretamente un'azione che le è permessa. Quest'ultimo caso è solo possibile e rimane, dunque, sospeso ad un certo margine di indecidibilità; un margine, all'interno del quale, può imporsi l'arbitrio soggettivo, la possibilità che il soggetto giuridico agisca in modo contrario a ciò che gli è permesso e produca una violazione del diritto.

Di fronte a questo esito, va notato come l'impostazione giuridica dell'istanza della legge realizzi una struttura modale decisamente aporetica. La necessità del *diritto astratto*, in quanto *äußere Notwendigkeit*, rimane sempre qualcosa di esterno e indipendente rispetto ai soggetti giuridici cui si applica. Essa obbliga e regola l'agire di questi ultimi, ma non ne media o ne modifica in alcun modo il carattere arbitrario e contingente. Così, è proprio il dominio unilaterale della necessità esteriore che mantiene aperta la possibilità del suo contrario, della contingenza e dell'arbitrio che si esprimono nell'illecito (*Unrecht*).

Prima di affrontare questo nuovo nucleo problematico è opportuno sottolineare come la prospettiva del diritto astratto riduca *l'agire dei soggetti giuridici ad una "bloße Möglichkeit"*⁴¹⁴, *ad una possibilità astratta che si oppone all'effettualità, non si attua e permane perciò indeterminata.* Si può concludere che, all'interno del diritto astratto,

⁴¹¹ Wa, § 13 An.

⁴¹² *Ibid.* Si noti come Hegel insista sull'opposizione intellettualistica tra possibile e necessario.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ A proposito dell'astrattezza del diritto, si consideri quanto sostenuto in Gr: «*Dieß ist der Grund warum das Recht nur eine Erlaubniß ist, eben weil es nur eine Möglichkeit enthält*» (Ivi, p. 175).

l'agire rimane qualcosa di solo potenziale, privo di *Wirklichkeit*. Ciò non significa, però, che Hegel pensi all'inesistenza di relazioni e vincoli giuridici o attribuisca carattere immaginario alle *rechtlichen Handlungen*: egli nota, piuttosto, come queste ultime acquistino concretezza una volta che il *diritto astratto* non sia assunto come prospettiva unilaterale ma venga fondato all'interno della cornice concreta di uno Stato⁴¹⁵.

Hegel rovescia la prospettiva del giusnaturalismo, secondo la quale l'intero ambito politico si fonda e dipende da quello del diritto, dai diritti naturali dell'uomo e dalla forma del contratto. Nella prospettiva hegeliana è solo all'interno della *Wirklichkeit* dello Stato, dei rapporti e delle condizioni concrete che fondano la sua costituzione materiale, che le leggi giuridiche vengono determinate, ottengono un contenuto positivo e sono garantite nella loro applicazione. Il fatto che nella *Darstellung* della *Rph* sia trattato prima il *diritto astratto* e solo dopo emergano l'*eticità* e lo *Stato*, non deve portare a ritenere che Hegel stia pensando ad una deduzione dello spazio politico a partire da quello giuridico. Tale logica espositiva dipende, infatti, dalla specificità del procedimento dimostrativo hegeliano, il quale risale dal più astratto al più concreto, e stabilisce che i momenti successivi siano il fondamento, cioè siano in realtà il passato logico, di quelli che li precedono.

Hegel procede in questo modo quando riprende la discussione sul diritto e sulla legge giuridica all'interno della sezione sulla *società civile* (*bürgerliche Gesellschaft*), a proposito dell'azione dello *Stato esterno* (*Nothstaat*) e nello specifico dell'*amministrazione della giustizia* (*Rechtspflege*). La sfera dell'amministrazione della giustizia realizza, dunque, la fondazione del diritto astratto, eliminando l'astrattezza e l'*Unwirklichkeit* che lo connota. A quest'altezza, lo Stato rende effettuale il diritto, lo pone in atto, determina le leggi (*Rph*, § 210)⁴¹⁶ e legittima la punizione che consegue alla loro violazione (§ 218)⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Sul carattere ineffettuale dell'agire giuridico si veda F. MENEGONI, *Struttura e soggetto dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993, pp. 74-92. Mentre sulla "fondazione" etica del diritto si veda B. BOURGEOIS, *L'homme hégélien*, in ID., *Études hégéliennes. Raison et décision*, Puf, Paris 1992, pp. 181-205 e A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, cit., p. 232.

⁴¹⁶ Questo ragionamento è già presente, in forma più condensata, in *Enz A*, § 415 An, dove Hegel critica le dottrine del diritto naturale, sostenendo che solo nel consesso sociale il diritto ha la sua «effettualità [*Wirklichkeit*]» (*Ibid.*). In questo paragrafo si mostra il duplice movimento del *diritto astratto* che, da una parte trapassa nel momento della *moralità*, nel qual l'immediatezza della libertà viene elaborata dal meccanismo della riflessione, mentre dall'altra viene fondato solo dall'*eticità*. Da questo punto di vista, come Hegel preciserà, tanto il *diritto astratto* quanto la *moralità* ricevono fondamento nell'*eticità*. Questi tre momenti non sono, cioè, da intendere nei termini di una successione cronologica o spaziale, nella quale ognuno sia distinto dagli altri, ma come configurazioni dell'Idea della Libertà, che si producono concretamente solo sul piano della sostanza etica e della costituzione materiale dello Stato.

Da una parte, come vedremo meglio più avanti (par. 4.2), la necessità perde il suo statuto negativo ed acquisisce valore positivo. Dall'altra, l'azione dei soggetti si libera dall'*impasse* della *bloße Möglichkeit* ed ottiene di essere «universalmente riconosciuta, saputa e voluta, e, mediata da questo esser saputo e voluto, di avere validità ed effettualità oggettiva [*objektive Wirklichkeit*]»⁴¹⁸: merita di essere sottolineato, a questo proposito, come il paragrafo a cui è affidata la descrizione della fondazione del *diritto astratto* all'interno dell'*amministrazione della giustizia* (§ 209), connetta quest'ultima alla categoria logico-ontologica dell'effettualità.

Procedendo sulla via aperta da questa interpretazione della personalità, si può capire perché Hegel metta a tema, proprio nella sezione sul diritto astratto, il problema dell'*uguaglianza* (*Gleichheit*): dopo aver analizzato la struttura logica del concetto moderno di libertà soggettiva, il filosofo di Stoccarda si rivolge, dunque, all'altro celebre attributo dell'individuo moderno. La strategia di Hegel rivela così il suo principale obiettivo polemico nella tradizione dell'individualismo, che attraversa la modernità e si trova alla base della costituzione dello Stato moderno. Nel fare questo, l'aspetto decisivo del ragionamento hegeliano è quello di non fermarsi ad una semplice critica esterna dei singoli concetti e delle singole figure della scienza politica moderna, ma di volerne rivelare l'aporeticità logica.

Nello specifico la critica hegeliana mostra come l'idea di *uguaglianza* si fondi sulla struttura della personalità, ovvero sull'astrazione della soggettività dalle relazioni concrete, che le permetterebbero di specificarsi ed ottenere effettualità: l'*uguaglianza* è l'astratta forma della personalità, che vale per tutti i soggetti giuridici allo stesso modo e garantisce la loro capacità di essere proprietari o di dare vita ai contratti. Questa forma di uguaglianza rimane, però, null'altro che una *bloße Möglichkeit*, una mera forma, a partire dalla quale possiamo sostenere che tutti abbiano diritto ad esprimersi come persone giuridiche, ma non certo comprendere in che modo e in che misura questa espressione si realizzerà⁴¹⁹. Nella

⁴¹⁷ Hegel pensa all'attività dei tribunali, dei giudici, dei funzionari della giustizia che stabiliscono concretamente l'applicazione di una legge e comminano la pena nel caso della sua trasgressione (*Ivi*, §§ 219-228).

⁴¹⁸ *Rph*, § 209. Tr. it. modificata. A favore di questo tipo di lettura anche P. G. STILLMAN, *Person, Property and Civil Society in Hegel's Philosophy of Right*, in P. VERENE (a cura di), *Hegel's Social and Political Philosophy: The Philosophy of Objective Spirit*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1980, pp. 103-118.

⁴¹⁹ Sostiene Hegel: «Nella personalità più persone, se si vuol parlare di più persone qui, dove ancora non trova luogo tale distinzione, sono uguali. Ma questa è una vuota proposizione tautologica; poiché la persona come ciò che è astratto è appunto il non ancora particolarizzato né posto in differenza determinata» (*Rph*, § 49 An). Si ricordi quanto Hegel precisa, nelle *VPG*, sull'individuo che è a tema nello *spirito oggettivo*, il

prospettiva hegeliana, dunque, «uguaglianza [*Gleichheit*] è l'astratta identità dell'intelletto [*ist die abstrakte Identität des Verstandes*], nella quale va a sbatter subito il pensiero riflettente [*reflektierende Denken*], e con esso, la mediocrità dello spirito in genere, quando gli vien davanti l'unità dello spirito con una differenza»⁴²⁰.

Il pensiero riflettente, che sta alla base del procedere teorico del diritto naturale, coglie il principio dell'uguaglianza come principio *necessario* ed *universale*, fondante l'identità dei soggetti politici in quanto persone giuridiche. Questa forma di necessità, sottolinea Hegel, è il frutto di un processo di astrazione, il quale elimina tutte le differenze oggettive che costituiscono l'individuo concreto e lo riducono alla sua essenza astratta: questa presunta essenza, precedente ed indipendente rispetto alle relazioni concrete e produttrici di differenza nelle quali l'individuo è inserito, viene concepita come una astrazione immaginaria. Non esiste, infatti, individuo che non sia definito da aspetti specifici, in grado di differenziarlo, di circoscrivere la sua differenza e la sua singolarità, si tratti poi di aspetti giuridici (il possesso su tutti), morali, famigliari, lavorativi e sociali. In estrema sintesi, ciò che la tradizione moderna coglie come un principio *necessario*, risulta di fronte allo sguardo dialettico di Hegel come una semplice *possibilità astratta*: non qualcosa che deve essere *necessariamente*, ma una pura forma, che *può* essere ma che, nel tradursi in termini concreti, si specifica tramite differenze e aspetti specifici. Nella sua concretizzazione l'uguaglianza giuridica nega la sua forma astratta o, come scrive il filosofo, «l'uguaglianza sarebbe soltanto uguaglianza delle persone astratte [*abstrakten Personen*] come tali, *al di fuori della quale* appunto perciò cade questo *terreno della disuguaglianza* [*Ungleichheit*], tutto ciò che concerne il possesso»⁴²¹.

L'idea della soggettività nella sua attuazione perde l'aspetto immaginario dell'uguaglianza. La sua *Wirklichkeit* corrisponde al riconoscimento della differenza e della pluralità come dimensioni costitutive della soggettività sul piano dello *spirito oggettivo*: attuando pienamente la matrice dialettica della sua riflessione sulla soggettività, Hegel mette in luce come l'identità individuale stessa sia sempre il frutto di una serie di processi differenziali, relazionali, extra-individualistici. Questi processi non sono mai secondari ma costituiscono originariamente la struttura della soggettività, determinando lo *spirito oggettivo* come lo spazio all'interno del quale la filosofia può riconoscere il legame tra l'idea del soggetto e le differenze contingenti che la fondano.

quale è sempre l'uomo concreto e mai una semplice essenza, una proprietà astratta (si veda capitolo secondo, par. 2.2 e 2.3).

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ibid.*

Quando Hegel riprenderà la sua analisi della categoria politica dell'uguaglianza nella sezione sulla *società civile* o più in generale nella discussione sull'*eticità*⁴²², un punto rimarrà costante nella sua decostruzione di questo tassello fondamentale del diritto naturale moderno: il filosofo non intende sostenere una visione classista, legata a differenze discriminanti e garantite da un rigido sistema sociale, ma affermare l'imprescindibilità di una comprensione politica della molteplicità degli individui e delle cerchie particolari che agiscono all'interno dello Stato⁴²³. La critica hegeliana, che riconduce l'uguaglianza ad una forma astratta di possibilità, non conduce ad un discorso reazionario sulle classi, ma ad una comprensione razionale del ruolo politico della differenza e della contingenza, che sempre caratterizzano la soggettività: il vero obiettivo polemico di Hegel è, allora, quell'ipostatizzazione moderna dell'uguaglianza giuridica come principio necessario capace di negare la presenza effettiva della contingenza e della differenza⁴²⁴.

In questi termini, la fondazione del diritto nelle maglie dello Stato rappresenta, per Hegel, un passaggio dalla *bloße Möglichkeit* alla *objektive Wirklichkeit*, dalla necessità estrinseca alla realizzazione di una forma di necessità che sia in grado di non eliminare in modo intellettualistico l'ambito della contingenza. Non si tratta, quindi, di criticare il principio della personalità giuridica, ma di riconoscere in esso solo un momento di un processo concettuale che non può limitarsi al piano del *diritto astratto*⁴²⁵. Tale principio garantisce, infatti, alcuni aspetti fondamentali per l'individuo moderno (la libertà e l'uguaglianza su tutti), i quali rimangono, però, mere possibilità se non vengono attuate concretamente all'interno di una serie di relazioni che sono anzitutto etiche e politiche.

⁴²² Fondamentale a questo riguardo *Enz C*, § 539: «L'uguaglianza, la proposizione ordinaria, che *tutti gli uomini sono uguali per natura*, contiene l'equivoco il fatto naturale col concetto: è da dire che piuttosto, per natura, gli uomini sono soltanto *inequali*. Ma il *concetto* della libertà, quale esiste dapprima come tale senza ulteriore determinazione e svolgimento, è la soggettività astratta in quanto *persona*, che è capace di proprietà [...] questa unica determinazione astratta della personalità costituisce l'uguaglianza reale degli uomini».

⁴²³ Questa posizione deriva, infatti, dalla nota interpretazione hegeliana della Rivoluzione francese, ed in particolare dalla sua discussione nella *Fenomenologia*: l'aspetto imprescindibile della visione rivoluzionaria della libertà è proprio la distruzione della società classista di *ancien regime*. Su questo punto si segnala l'analisi condotta nel classico lavoro di D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992, cap. 5, del quale non condividiamo, però, l'analisi spesso troppo attualizzante del pensiero di Hegel. Si veda, con la stessa indicazione ermeneutica, ID., *Hegel, Marx e la tradizione liberale: libertà, uguaglianza, Stato*, Editori Riuniti, Roma 1988.

⁴²⁴ Non condividiamo la prospettiva recentemente espressa da S. S. C. ANDERSON, *Hegel's Theory of Recognition: from Oppression to Ethical Liberal Modernity*, Continuum, London – New York 2009, che unisce la riflessione sull'uguaglianza a quella sul riconoscimento per fondare, via Hegel, una comprensione liberale delle differenze. Nella nostra lettura il pensiero Hegel è irriducibile alla tradizione del liberalismo.

⁴²⁵ Il vero problema, per Hegel, consiste nell'assolutizzazione del principio della personalità giuridica come unico fondamento del concetto di individuo: ciò che avverrebbe nelle posizioni che si riconducono al diritto naturale (*Ri*, p. 14). Su questo aspetto è molto chiaro S. B. SMITH, *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context*, Chicago University Press, Chicago 1989, pp. 57-131.

1.2 Il contratto: necessità e contingenza

Nella sezione sul contratto (*Vertrag*), abbiamo un ulteriore approfondimento della struttura modale del diritto astratto. Il contratto è, secondo la definizione di Hegel, una determinazione giuridica che riguarda lo scambio di singole proprietà, di specifiche cose materiali, tra due o più persone: «Il rapporto contrattuale è dunque la mediazione [*Vermittlung*] tra la volontà di cedere una proprietà, una e singola e della volontà di accettare una tale proprietà»⁴²⁶. Tali volontà si uniscono nella relazione contrattuale e danno vita a quella che Hegel definisce *volontà comune* (*gemeinsamer Wille*), ovvero danno vita alla *stipulazione* (*Stipulation*) di un accordo comune ad entrambe; di un accordo che viene oggettivato tramite il linguaggio e la scrittura del contratto⁴²⁷.

Il contratto, in quanto mediazione estrinseca di due volontà particolari, rientra nella forma generale dei vincoli giuridici e risponde, dunque, alla categoria modale della *necessità esteriore*⁴²⁸, la quale si impone a questo punto come una vera e propria costante nell'assetto logico del *diritto astratto*. Hegel evidenzia, allora, nella struttura della relazione contrattuale, la presenza di uno schema modale piuttosto chiaro nelle sue coordinate di base. Da una parte abbiamo la «*Notwendigkeit*»⁴²⁹ del contratto, la mediazione (*Vermittlung*) delle volontà particolari, che limita il loro arbitrio e permette così la realizzazione di uno scambio tra queste ultime. Dall'altra abbiamo, invece, la

⁴²⁶ *Ivi*, § 74. Si veda la chiara spiegazione hegeliana: «Questo rapporto è quindi la mediazione di una volontà identica nella assoluta differenziazione di proprietari essenti per sé, e implica che ciascuno con la volontà sua e dell'altro cessa d'esser proprietario, lo rimane e lo diviene» (*Ibid.*). Si rimanda a P. LANDAU, *Hegels Begründung des Vertragsrechts*, in M. RIEDEL, *Materialien*, II, cit., pp. 176-197, per un inquadramento generale della categoria del contratto in Hegel.

⁴²⁷ Si veda *Rph*, § 78, dove Hegel rimanda alla sua analisi del linguaggio, contenuta in *Enz A*, § 379. Può essere notata la vicinanza della posizione hegeliana e di quella kantiana sulla struttura formale del contratto: «La trasmissione della sua propria *proprietà* a un altro è l'*alienazione*. L'atto della volontà collettiva di due persone, per mezzo del quale in genere il suo dell'uno passa all'altro, è il *contratto*» (I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., § 18); «ma né la volontà *particolare* di colui che promette, né quella di colui che riceve la promessa (come accettante) bastano perché ciò che appartiene al primo passi al secondo; sono necessarie a ciò le *volontà riunite* di tutti e due, in conseguenza è necessario che la volontà di entrambi si manifesti *simultaneamente*» (*Ivi*, § 19). A fronte di questo riferimento giuridico del tutto simile, l'utilizzo della categoria del contratto ha in Kant un valore molto più esteso che in Hegel, in quanto riguarda le stesse relazioni etiche e su tutte quella del matrimonio. Rispetto al discorso formulato da Kant, il rifiuto hegeliano del contrattualismo non è solo rifiuto del contratto sociale ma anche della riduzione dell'etico alla dimensione del contratto. Su questi punti, che saranno ripresi più oltre (par. 4.1), rimandiamo a M. TOMBA, *La funzione politica della famiglia nello Stato hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale*, in «Filosofia politica», 3, 1995, pp. 425-444.

⁴²⁸ Sulla necessità come base modale del contratto si vedano *Rph*, 73, *Wa*, § 32, *Hom*, § 37 *An* e *Ri*, p. 34. In *Ho* troviamo questa precisazione: «*Die Notwendigkeit der Leistung liegt in der Natur des Vertrags*» (*Ivi*, p. 274).

⁴²⁹ *Rph*, § 73.

volontà particolare dei contraenti che, secondo Hegel, «procede dall'*arbitrio*»⁴³⁰: è cioè segnata dalla particolarità dei suoi interessi e dei suoi scopi, da «arbitrio e contingenza [*Willkür und Zufälligkeit*]»⁴³¹. Tale volontà particolare risponde, perciò, alla modalità della *Zufälligkeit*⁴³², in quanto dipende da decisioni soggettive, casuali e slegate da ogni condizione necessaria.

Sul piano della mediazione contrattuale, le volontà contraenti sono assunte come entità precostituite e preesistenti rispetto alla relazione necessaria del contratto: la loro libertà non è soggetta ad alcuna limitazione intrinseca e dipende dall'esplicazione di un agire arbitrario e contingente. I contraenti si uniscono, quindi, in quanto sono mossi dal proprio arbitrio contingente, dal desiderio di soddisfare i propri bisogni particolari. Essi vogliono, infatti, cedere o acquistare proprietà che permettano di soddisfare precisi interessi personali. Per raggiungere questo obiettivo, le volontà contraenti sono, però, costrette a sottoporre il proprio arbitrio ad una serie di fattori vincolanti e necessari, i quali sono unificati nel contratto.

I contraenti non possono agire unicamente in base al proprio arbitrio, ma sono chiamati a limitare quest'ultimo, a riconoscere reciprocamente la presenza ed il ruolo dell'altra volontà particolare e ad unirsi ad essa in modo da fondare un accordo comune, che miri alla soddisfazione di entrambi gli interessi. Le due volontà contingenti si uniscono, dando vita alla *volontà comune*, al *vincolo necessario* che media i loro interessi e permette che si produca concretamente uno scambio, altrimenti reso impossibile dalla completa casualità dell'agire arbitrario che connoterebbe entrambe. Ma, sottolinea Hegel, queste volontà non coincidono con la *volontà comune*, né si risolvono completamente al suo interno: «in questa identità delle loro volontà è parimenti (in questo grado) implicito che ciascuno sia e

⁴³⁰ *Ivi*, § 75. I contraenti sono, infatti, persone “proprietarie” ed Hegel ha già definito la sfera della proprietà come dominio della contingenza: «L'esteriorizzazione essenziale della volontà libera nel possesso contiene subito il momento della contingenza (*Zufälligkeit*), della singolarizzazione empirica, del mero bisogno e dell'arbitrio» (*Wa*, § 17). Lo stesso riferimento modale emergeva già nell'esposizione del diritto in *JS III*, p. 245; 131: «il *singolo* è *contingente* secondo il suo possesso reale e la sua abilità, la sua intelligenza, in quanto universale è essenziale». Hegel parla, addirittura, di una «necessità saputa e voluta della legge» (*Ivi*, p. 246; 132) e del contratto che si contrappone alla necessità del singolo che, in quanto dipende dalla sua individualità, è del tutto contingente ed arbitraria. In questo scontro tra due diversi tipi di necessità, quella del singolo dovrebbe adeguarsi a quella del contratto. Tra le due, come avviene in ogni rapporto di adeguazione estrinseco, si produce una sorta di cattivo infinito, per cui non si ha mai un totale togliimento delle differenti forme di necessità.

⁴³¹ *Ivi*, § 81 An. Si veda anche *Ho*, p. 267.

⁴³² In *Hop* troviamo la seguente precisazione: «*ist der Wille im Vertrag ein Besonderes. Es ist zufällig, wenn ihr zufällige Wille*» (*Ivi*, § 81). Si veda anche *Ivi*, § 103 dove si parla esplicitamente di «*Subjektive Zufällen des besonderen Willens*» In *Ho* si dice, addirittura, che «*die Verträge [...] haben ihren Grund in zufälligen Umständen*» (*Ivi*, p. 270). Sul rapporto tra volontà particolare e categoria modale della contingenza si rimanda al capitolo secondo, par. 4.2.

rimanga una volontà per sé peculiare, *non identica* con l'altra»⁴³³. In altri termini, permane una sensibile differenza tra ogni singola volontà e la volontà comune che si esprime nel contratto⁴³⁴.

La volontà comune viene definita come una semplice somma delle parti, come una forma di necessità che agisce dall'esterno, mettendo in comunicazione due entità già pre-costituite nella loro componente arbitraria e contingente: nel contratto abbiamo solo un'unione o un accostamento tra due singole volontà contingenti, le quali non vengono minimamente modificate da questa relazione⁴³⁵. Queste ultime mantengono immutato il loro arbitrio, fondando il proprio agire unicamente sulla categoria modale della contingenza, che viene assunta nella sua contrapposizione intellettualistica nei confronti della necessità e si configura come *contingenza "astratta"*: categoria della quale ci siamo occupati nei capitoli precedenti, tanto per ciò che concerne il versante logico (capitolo primo, par. 4.1), quanto per quello pratico (capitolo secondo, par. 2.3 e 4.2).

Nel contratto non si realizza una vera e propria *Vermittlung* delle volontà contingenti, ma un legame estrinseco tra di esse che, al posto di produrre una rielaborazione (una *Bildung*) della contingenza, si propone di regolarla in modo normativo. Il polo necessario della *volontà comune* assume, per di più, un carattere autonomo ed estraneo rispetto alle *volontà particolari*. Nonostante esso sia il frutto della loro unione, il contratto deve valere al di là delle singole volontà particolari, dei loro interessi e del loro arbitrio: esso non può essere soggetto alla casualità che contrassegna l'agire individuale e deve garantire, in termini necessari, la realizzazione di quanto è stato sancito. Il contratto assume la fisionomia modale della *äußere Notwendigkeit* ed agisce in modo secondario ed estrinseco per limitare l'assoluta contingenza dell'agire delle volontà particolari, sotto il dominio della quale sarebbe impossibile pensare l'esistenza di uno scambio e di un rapporto giuridico stabile.

Le volontà contraenti danno vita ad una volontà comune che, pur essendo il frutto del loro incontro e della loro mediazione, non coincide con esse e viene ad assumere una funzione esterna ed autonoma; una funzione che si esprime nella forma degli obblighi e delle norme, che le singole volontà devono rispettare per mantenersi fedeli al contratto. La volontà prodotta dal contratto è «soltanto una volontà prodotta da esse [*scil.*: le singole volontà],

⁴³³ *Rph*, § 73; tr. it. modificata. Si veda A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., pp. 264 e ss., il quale riconosce la possibilità di un'analisi del contratto nei termini di una relazione tra necessità e contingenza.

⁴³⁴ La permanenza di questo margine di distinzione nella relazione contrattuale va letta in parallelo con la realizzazione della relazione etica del matrimonio, che non si basa sul contratto e conduce due persone a «*constituire un'unica persona*» (*Ivi*, § 162), a farsi membri di un'universale, a divenire *persone concrete*: ad effettuare, cioè, la loro potenzialità. Tale mediazione non giuridica riesce a realizzare in modo più efficace il suo compito.

⁴³⁵ Sulle volontà, in quanto contingenti, si vedano le *Randbemerkungen: Rph II*, p. 509.

quindi soltanto *comune* [*gemeinsamer*], non universale in sé e per sé [*an und für sich allgemeiner*]]⁴³⁶: essa rappresenta, quindi, solo una forma di *äußere Notwendigkeit*, che dà vita ad una forma astratta di universalità, la quale si risolve nel legame estrinseco tra due volontà particolari. Di contro, la volontà *in sé e per sé universale*, che si realizzerà nell'*eticità*, è quella dimensione necessaria che è attiva all'interno degli individui stessi, i quali agendo, promuovono la formazione di spazi e di finalità comuni, pur senza essere forzati in questa direzione. La necessità esteriore non riesce, dunque, a produrre una mediazione efficace delle volontà contraenti, come dimostra l'analisi hegeliana dell'obbligo di *prestazione* (*Leistung*) legato al contratto (*Rph*, §§ 78-79). In questo caso si palesa, infatti, tutta la differenza che continua a sussistere tra *volontà comune* e *volontà particolare*: ad agire e a garantire o meno la prestazione sono sempre le singole persone, portatrici delle proprie istanze arbitrarie, e non certo l'astratta identità delle volontà particolari che si esprime nel contratto. *La prestazione del contratto non risponde quindi alla modalità del necessario, ma alla contingenza delle decisioni e delle azioni dei contraenti*. Hegel può, dunque, sostenere che «il contratto è in generale un accordo finito e lascia ancora sussistere l'una verso l'altra le residue particolarità [...] degli individui, e con questo tutta la loro *contingenza* [*Zufälligkeit*] ed il loro arbitrio»⁴³⁷.

La volontà particolare «*per sé diversa* dalla volontà universale, nell'arbitrio e nella contingenza [*Zufälligkeit*] dell'intendimento e del volere fa la sua comparsa contro ciò che è diritto *in sé*»⁴³⁸. Dato che la volontà particolare non coincide con la volontà comune del

⁴³⁶ *Rph*, § 75. Hegel parla di *volontà comune* già in *JS III*, p. 244; 133.

⁴³⁷ *Wa*, § 38. Sottolineatura nostra.

⁴³⁸ *Rph*, § 81. Tr. it. modificata. Nell'esposizione jenese del diritto, in *JS III*, Hegel segnala come quest'ultimo sia letteralmente attraversato dell'arbitrarietà e della contingenza. Anche di fronte all'ingente formalizzazione e rigorizzazione delle legislazioni giuridiche (che caratterizza il diritto europeo tra XVIII e XIX secolo), Hegel sottolinea il permanere di un residuo ineliminabile di casualità: egli parla di una *cattiva infinità*, di una schisi, che s'impone tra le leggi e i singoli casi contingenti cui esse vanno applicate. La formalizzazione giuridica non riesce, nella lettura hegeliana, ad eliminare il carattere contingente dei molteplici casi giuridici, sussumendoli tutti all'interno del quadro normativo del diritto: ogni volta permane un elemento di casualità, che riguarda l'applicazione di una data legge ad un caso particolare (*Ivi*, p. 248; 133-134). Questa casualità è connessa, come lo sarà nella *Rph*, al problema della soggettività dei giudici, cui spetta l'applicazione della legge al caso giuridico. Ciò che è significativo, nella lettura hegeliana, è il riconoscimento che la mediazione della contingenza non può essere realizzata da un aumento nella formalizzazione delle leggi e nel tecnicismo delle casistiche giuridiche. La mediazione dipende, invece, dal mutamento della struttura stessa della legge: Hegel parla, allora, di una legge che «*deve* [*muss*] *recedere dalla sua severità*» (*Ivi*, p. 248; 134) e che deve essere saputa e riconosciuta dai soggetti ad essa sottoposti. Tale *dovere* o *necessità* della legge non dovrebbe più ridursi all'applicazione formale, estrinseca e costrittiva di una norma, ma essere una legge «che viene saputa come tale, che perciò viene consapevolmente riconosciuta» (*Ivi*, pp. 251-252; 135) dagli stessi soggetti. Hegel anticipa qui il tema della legge etica, fondata e resa possibile dallo Stato, riconoscendola come identità tra «la necessità e il lasciar fare il singolo» (*Ivi*, p. 252; 136), ovvero come mediazione tra necessità e contingenza. Questi spunti polemici rispetto alla

contratto, né è modificata e mediata nel suo lato arbitrario, essa mantiene la possibilità di astrarsi da tale vincolo necessario ed agire in modo completamente contingente ed arbitrario, giungendo a violare quanto sancito dal diritto: «Il contratto, come un accordo nato dall'arbitrio e su una cosa contingente [*zufällige Sache*]» dà vita ad un volere altrettanto contingente, il quale «non è adeguato al diritto, e produce l'*illecito* [*Unrecht*]»⁴³⁹.

Si può sostenere perciò che sia proprio la limitatezza della "äußere Notwendigkeit" delle norme e dei contratti giuridici a porre le condizioni perché il diritto possa capovolgersi nel suo rovescio, l'illecito. Quest'ultimo rappresenta, infatti, l'esito di una serie di azioni, nelle quali la volontà si scinde da ogni condizione necessaria e si fonda unicamente sui propri interessi contingenti: come abbiamo visto, Hegel riconduce esplicitamente tale agire all'area modale della *Zufälligkeit*, in quanto esso dipende dall'arbitrio individuale e non può essere previsto con certezza all'interno di alcun quadro giuridico. L'analisi hegeliana dell'illecito rivela, allora, come esso costituisca, all'interno del contesto normativo del

formalizzazione giuridica non implicano un giudizio negativo sulle codificazioni, che anzi rappresentano sempre una forma di ordinamento e di accessibilità delle leggi: Hegel lo sostiene nella nota polemica con la scuola storica del diritto, e nella fattispecie con Savigny (si veda G. MARINI, *Il rapporto Savigny-Hegel nella storiografia recente*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico", 9, 1980, pp. 113-163). Per una prima comprensione della formalizzazione del diritto nell'ambito del diritto pubblico e penale nella Germania del XVIII secolo, che tenga conto anche della sua derivazione dal paradigma del diritto naturale seicentesco e che consideri la posizione hegeliana, si rimanda al già citato M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, cit. (tr. it. cit., pp. 372-380 e 487-490, sulla formalizzazione dei saperi politico-giuridici dovuta alle scienze di polizia). Alcuni spunti utili per un inquadramento di queste dinamiche si trovano anche in P. G. MONATERI – A. SOMMA, *Il modello di Civil Law*, Giappichelli, Torino 2009, cap. VI (sulla situazione tedesca).

⁴³⁹ *Enz C*, § 495. In *Enz B* questo paragrafo presenta numerosi punti di differenza: ciò che si ritrova identico è il riferimento alla contingenza. Lo stesso avviene in *Enz A*, § 412 e in *Wa*, § 38 An: «la sussunzione è in sé infinita ed universale, ma secondo la sua particolarità contiene *contingenza* [*Zufälligkeit*] ed arbitrio. È pertanto casuale [*zufällig*] che un altro non la ritenga illecita riconoscendo in essa sì l'universale, cioè la personalità e capacità giuridica, ma non il particolare». Molto incisiva anche l'esposizione di *Enz A*, § 415 An: «Il formalismo del diritto consiste nel fatto che esso è l'astratta e proprio / con ciò immediata determinazione della libera personalità; la libera sussunzione dell'esistenza particolare sotto di esso è proprio perciò qualcosa di contingente e quali siano mia proprietà è cosa [*Sache*] dell'arbitrio e del caso. – La necessità della soggettività, ma parimenti del togliere la sua contingenza, mediante cui essa in quanto qualcosa di universale diventa qualcosa di determinato in sé e per sé, costituisce perciò il passaggio del diritto nella moralità». L'espressione "necessità" riferita alla soggettività rimanda alla sezione sulla moralità, segnalando l'incapacità del diritto di elaborare tale dimensione logica, senza ridurla a mera contingenza. In realtà, Hegel sottolinea già il limite del punto di vista della *moralità* sulla necessità, aggettivando quest'ultima come soggettiva, ovvero come unilaterale, incapace di permeare la stessa oggettività, di ridurre la scissione tra questi due piani. Per un'analisi di questi stessi aspetti si vedano G. MARMASSE, *Hegel et l'Injustice*, in "Les Études Philosophiques", 3, 2004, pp. 331-340, S. RILEY, *Hegel and the Normative Foundations of Criminal Justice*, in "In-Spire. Journal of Law, Politics and Society", 6, 1, 2011, pp. 1-15 e H. TOUBOUL, *Le crime et le sujet dans la philosophie du droit*, in "Philosophique", 15, 2012, pp. 25-44.

diritto, una sorta di spazio aleatorio; uno spazio che impedisce la piena realizzazione della categoria della necessità.

1.3 Considerazioni finali

Il diritto astratto si fonda su una forma deficitaria di necessità, sulla *äußere Notwendigkeit*: ogni relazione giuridica «è necessaria [*notwendige*] semplicemente perché <senza di essa> la proprietà dell'altro verrebbe lesa»⁴⁴⁰. La necessità è, cioè, *imposta* affinché l'arbitrio di una volontà non trovi ostacoli nell'espressione dell'arbitrio di un'altra volontà. La necessità dei divieti e dei contratti funziona, infatti, in modo indipendente dai singoli soggetti giuridici, rispetto ai quali si afferma come istanza normativa e coercitiva⁴⁴¹: essa non forma né richiede alcuna disposizione pratica e soggettiva da parte di coloro che vi sono sottoposti.

Al termine di questo percorso, emergono con chiarezza le motivazioni logiche che sostengono il rifiuto hegeliano della dottrina del contratto sociale⁴⁴² e dell'estensione del modello contrattualista alle relazioni etiche (com'è il caso del matrimonio)⁴⁴³. Il rimando alla *gemeinsame Wille* non va letto, infatti, unicamente in chiave giuridica. Esso si riferisce al modello moderno, e nella fattispecie rousseauiano, del *contrat social* e delle sue riprese all'interno della filosofia di Kant e di Fichte⁴⁴⁴. La *volontà comune* è una categoria dal doppio significato, in quanto fonda il contratto e lo scambio di cose tra privati, ma è anche la *volontà generale*, che fonda la forma dello Stato dei moderni. Come vedremo, il valore strategico di questo passaggio apparentemente solo giuridico, emergerà sul piano dello Stato e della critica, squisitamente politica, al paradigma del contrattualismo: la natura del contratto è tale da produrre una *volontà comune*, un legame ancora estrinseco tra i singoli.

⁴⁴⁰ *Ivi*, § 35 An.

⁴⁴¹ L'equiparazione di *Notwendigkeit* e *Zwang* è sostenuta in *Wa*, § 43 An, *Hop*, § 90 e in *Ho*, pp. 292-293.

⁴⁴² «L'intrusione di questo rapporto contrattuale, così come dei rapporti della proprietà privata in generale, nel rapporto statale, ha prodotto le più grandi confusioni nel diritto statale» (*Rph*, § 75 An). Si vedano C. LÖBIG, *Zur Genesis der Staat: das Abstrakte Recht*, in "Hegel-Jahrbuch", 1993-1994, pp. 83-97 e J.-F. KERVÉGAN, *La théorie hégélienne du contrat: le juridique, le politique, le social*, in "Revue Germanique Internationale", 15, 2001, pp. 127-143.

⁴⁴³ Ci occuperemo di questo punto al par. 4.1.

⁴⁴⁴ Proprio in Fichte ritroviamo l'uso della categoria della *gemeinsamer Wille* per tradurre il problema rousseauiano della coincidenza tra volontà singola e volontà comune. Si veda J. G. FICHTE, *Grundlagen des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1796-1797), a cura di R. Lauth e H. Jacob, volumi I/3 (pp. 311-460) e I/4 (pp. 1-165), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966 e 1970, qui I, 3, pp. 432-433; tr. it. di L. Fonnesu, *Fondamenti di diritto naturale*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 136. Per un approfondimento di quest'opera fichtiana si rimanda a G. RAMETTA, *Fichte*, Carocci, Roma 2013, cap. 4.

L'attenzione di Hegel non si pone unicamente sul lato della *volontà comune*, evidenziando in essa una forma ancora deficitaria di intero, di spazio comune, un fondamento troppo labile per pensare lo Stato o, in altri termini, una necessità solamente apparente: cogliendo questo solo punto si rischierebbe di credere che la finalità del filosofo di Stoccarda sia quella di dare vita ad una forma di necessità, per la quale sia del tutto influente l'agire soggettivo. Hegel mostra, invece, come la debolezza della necessità dipenda dalla sua estrinsecità rispetto alla contingenza, dal fatto che ciò che è *volontà comune* rimane pur sempre altro ed estraneo rispetto alle singole volontà che si uniscono: il problema non è quello di aumentare la coazione imposta dalla necessità, ma di comprendere che, affinché tale necessità sia efficace, essa deve cessare di esprimere la sua azione in modo estrinseco e mediarsi con la contingenza. Emergono qui sottotraccia gli elementi costitutivi della critica hegeliana al pensiero politico di Rousseau, il quale manterrebbe una scissione di fondo tra universale e particolare, tra volontà generale e volontà dei singoli, e continuerebbe così a pensare la *Notwendigkeit* come *äußere Notwendigkeit*⁴⁴⁵.

Per concludere va notato come le istituzioni etiche, e su tutte lo Stato, rappresentino lo spazio concreto all'interno del quale l'Idea della libertà realizza la propria *Wirklichkeit*. Affermare, dunque, che lo Stato non dipende dal modello del contratto significa sostenere che la realizzazione della libertà non può fondarsi su uno schema logico-modale astratto ed aporetico com'è quello del diritto. Ne consegue che, nella *Rph*, lo Stato e le istituzioni etiche in generale non dipendono da alcuna forma di *äußere Notwendigkeit*, di necessità normativa e coercitiva, ma danno vita ad una diversa concezione della necessità: la *innere Notwendigkeit* delle leggi, dei doveri e dei costumi etici, la quale si basa su una costante interazione dialettica con il piano contingente degli individui, che sono chiamati a riconoscerla e a farla propria, garantendole così una maggiore presa e una maggiore efficacia su di loro.

⁴⁴⁵ Nonostante Rousseau concepisca la sua opera in modo autonomo, e talvolta polemico rispetto, ai principali modelli del giusnaturalismo ed in particolare allo schema della rappresentanza, Hegel lo riconduce alla stessa dicotomia tra particolare e universale, contingente e necessario che caratterizza i suoi predecessori. Egli riconduce, cioè, Rousseau all'interno del paradigma della scienza politica moderna. In chiave storico-concettuale, A. BIRAL, *Rousseau. La società senza sovrano*, in G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 191-236, ha mostrato chiaramente come Rousseau non fuoriesca dal modello del diritto naturale, e trovi anzi diversi punti di comunanza con l'impostazione hobbesiana del politico: proprio il tentativo di pensare la fondazione del potere, facendo a meno del meccanismo della rappresentanza, non riesce completamente, come è segnalato dalla necessità di introdurre la figura del Legislatore per realizzare concretamente la volontà generale.

2. *Notwendigkeit* e *Zufälligkeit* I: la struttura modale della moralità

La *Moralität* segna un avanzamento decisivo nella realizzazione dell'Idea della libertà rispetto a quanto avviene nel *diritto astratto*, in quanto la volontà che agisce assume ora consapevolezza del proprio agire, viene a sapersi come colei che decide: «il punto di vista morale [*Der moralische Standpunkt*] è il punto di vista della volontà, in quanto essa è *infinita* non meramente *in sé*, bensì per *sé* [...] Questa riflessione [*Reflexion*] della volontà entro di sé è l'identità essente per sé della volontà medesima di fronte all'esser in sé e all'immediatezza e alle determinatezze ivi sviluppantesi determina la *persona a soggetto* [*Person zum Subjekte*]»⁴⁴⁶.

Rispetto all'immediatezza dell'agire giuridico, affidato alla persona astratta, emerge qui la dimensione della riflessione: della divisione, ma al contempo, della relazione tra il soggetto e il mondo esterno⁴⁴⁷. A partire da questi elementi, la sezione sulla moralità segna un punto di snodo per quanto concerne la costituzione del legame tra l'elaborazione delle categorie modali e quella della libertà: un punto di snodo che riguarda, in particolare, le categorie della *Notwendigkeit*, associata all'ambito della legge, del dovere morale e della progressiva erosione della sua exteriorità ed eteronomia, e della *Zufälligkeit*, legata alla dimensione dell'agire finito degli uomini.

Nella *moralität*, Hegel coglie e valorizza il principio kantiano dell'autodeterminazione della volontà, mostrando come esso metta in relazione le categorie della *necessità* e della *libertà*: il soggetto non si sottomette ad una *necessità esterna*, ma solo a ciò che razionalmente conosce come legge morale, la quale gli ordina di agire in modo incondizionato (il celebre “devi, perché devi”), facendo astrazione da tutti gli aspetti “patologici” (naturali, corporei...) che solitamente dirigono l'agire umano⁴⁴⁸: da una serie di aspetti, che Hegel riconduce alla dimensione contingente e finita della soggettività.

In questo senso, solo nella *moralität* si può parlare propriamente di *Handlung* e non più di *Tätigkeit* (*Rph* § 109 e 113) e di *Tat*, ovvero dell'atto concepito, in modo generico, come ciò che pone una «modificazione in questo esserci [*Dasein*]»⁴⁴⁹. L'azione (*Handlung*)

⁴⁴⁶ *Rph*, § 105. L'avanzamento di cui stiamo parlando è segnalato al paragrafo successivo: «con ciò un più alto *terreno* si è determinato per la libertà» (*Ivi*, § 106).

⁴⁴⁷ Scrive, infatti, Hegel: «L'individuo libero, che nel diritto (immediato), è soltanto *persona* [*Person*], è qui determinato come *soggetto* [*Subjekt*]» (*Enz C*, § 503) e ancora «Il volere soggettivo è *moralmente* libero in quanto queste determinazioni vengono *poste* interiormente *come le sue*, e volute da esso» (*Ibid.*).

⁴⁴⁸ Hegel si sofferma su questi punti kantiani in *Rph*, §§ 107 e 135, e prima in *Wa*, §§ 53 e 65.

⁴⁴⁹ *Rph*, § 115. Si veda in proposito F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., pp. 93-96, che mette in luce il ribaltamento concettuale e terminologico che Hegel fa subire al pensiero di Kant, per il quale è la *Handlung* a rappresentare il grado più povero dell'azione, il mero fatto.

sorge, invece, a partire da un *proposito* (*Vorsatz*), da una rappresentazione delle conseguenze, ovvero dalla consapevolezza di ciò che si sta per produrre. La volontà soggettiva esplica l'azione come traduzione della propria intenzione nella realtà: ciò che essa si propone non è più limitato all'interiorità (*Innerlichkeit*) del volere e può realizzarsi in un contesto esteriore, nel quale assume realtà e significato intersoggettivo⁴⁵⁰.

La *Handlung* è, perciò, l'azione di cui il soggetto si sa autore e di cui si assume la responsabilità (*Schuld*), in quanto è consapevole che tutto ciò dipende dalla sua volontà: questo «diritto del sapere [*Recht des Wissens*]»⁴⁵¹ coincide con il principio d'imputabilità e distingue il soggetto (*Subjekt*) morale dalla persona giuridica. Il riferimento principale di Hegel è qui, di nuovo, il principio kantiano del *Gewissen*, della coscienza morale come «il determinante e decidente»⁴⁵² o, ancora, della coscienza formale, non tanto legata ad un contenuto oggettivo ma alla propria certezza soggettiva, al proprio diritto di decidersi (*sich entschließen*)⁴⁵³ a conferire un contenuto particolare all'universalità del volere.

Hegel riconosce a Kant di aver colto il soggetto e il suo sapere come l'inizio di un processo che permette il passaggio dalla *necessità estrinseca* del diritto alla *necessità assoluta*, che verrà dischiusa, però, a differenza della prospettiva kantiana, solo sul piano politico dello Stato, delle relazioni e dei doveri concreti. Hegel eredita (e supera), cioè, la distinzione apportata da Kant tra il diritto come regno della *legalità* (*legalität*), della conformità del singolo ad una legge esterna, e la *moralità* (*moralität*) come regno dell'autonomia della legge morale che si esprime nell'imperativo categorico, nella norma che la volontà conferisce a se stessa⁴⁵⁴. Così, ciò che distingue legalità e moralità non è il contenuto

⁴⁵⁰ Sostiene Hegel: «L'azione è il tradurre l'interiorità nell'esteriorità; ma l'esteriorità è la forma in cui si pone la volontà. Il soggetto vuole qualcosa. Questo è il suo scopo. Ma lo scopo è ancora un che di interiore. Lo scopo è autodeterminazione della volontà che non deve restare soggettiva» (*Wa*, § 53 An).

⁴⁵¹ *Rph*, § 117.

⁴⁵² *Ivi*, § 136. In questa sede ci occuperemo in modo particolare della critica hegeliana a Kant. Con questo non intendiamo, però, ridurre l'intera *moralità* a questo aspetto: all'interno della sezione, si possono ritrovare infatti molteplici posizioni filosofiche, tanto classiche (Aristotele) quanto appartenenti alla cultura storica hegeliana (l'illuminismo tedesco, Fichte, Jacobi, il pensiero romantico, per citare solo i principali). Privilegheremo la relazione con Kant in quanto è in essa che emergono le specifiche strutture modali che caratterizzano la modalità: tali passaggi, e nella fattispecie il sottoparagrafo 2.2, vanno letti in parallelo ai paragrafi 3 e 4 del primo capitolo, con i quali condividono la finalità di evidenziare la posizione kantiana come il principale obiettivo critico della rielaborazione della dottrina della modalità operata da Hegel. Più in generale, come intendiamo mostrare, la *moralità* non può essere ridotta ad un semplice confronto filosofico con le posizioni cui ci siamo riferite, ma costituisce un'autonoma speculazione che riguarda direttamente la realizzazione dell'Idea della libertà.

⁴⁵³ *Ivi*, § 13. Si veda anche *Ivi*, § 137.

⁴⁵⁴ Il riferimento hegeliano è qui I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit. In Hegel questa divisione non è solo accolta ma, allo stesso tempo, smontata e riscritta alla luce dell'*eticità*, che fonda legalità e moralità, slegandole dal loro riferimento all'individuo come singolo isolato. Si veda M. ALZANAUER, *Hegel on*

dell'azione ma l'*intenzione* con cui essa è compiuta, la quale sola può aiutare il soggetto a discernere tra un comportamento ipocrita e l'adesione alla legge morale, unica fonte di un comportamento *necessariamente* buono⁴⁵⁵.

La legge morale espressa dall'imperativo categorico agisce secondo la modalità del necessario, della «necessità [*Notwendigkeit*] con cui la ragione ci prescrive le leggi»⁴⁵⁶, della «necessità oggettiva [*objektiver Notwendigkeit*] che deve essere riconosciuta a priori»⁴⁵⁷. Possiamo ritenere che l'intera seconda *Critica*, ed in modo specifico il nodo tematico dell'imperativo categorico, rappresentino, più o meno esplicitamente, una fondamentale elaborazione concettuale della categoria modale della necessità. Kant sostiene apertamente di voler superare la "*Naturnotwendigkeit*"⁴⁵⁸, il meccanicismo delle leggi naturali che condizionano l'uomo nel suo lato fenomenico, e realizzare una diversa necessità, quella della legge morale: una necessità che si riveli una cosa sola con la libertà che contraddistingue il soggetto, in quanto si autodetermina ad agire, al di là di ogni componente istintuale⁴⁵⁹.

La legge morale rivela, cioè, una necessità diversa dalla «necessità (*Notwendigkeit*) che la nostra inclinazione ci forzi ad agire in quel modo, così immancabilmente come siamo forzati a sbadigliare quando vediamo gli altri»⁴⁶⁰; una necessità che renda possibile la libertà e permetta di postulare il sommo bene come punto di incontro della felicità e della

Legal and Moral responsibility, in "An Interdisciplinary Journal of Philosophy", 51, 4, 2008, pp. 365-389, il quale però sembra ipostatizzare il ruolo della moralità, intendendola come fondamento unico della legalità.

⁴⁵⁵ Scrive Kant: «La conformità di un'azione alla legge del dovere è la *legalità* (*legalitas*), la conformità della massima dell'azione alla legge morale è la *eticità* (*moralitas*). La *massima* poi è il principio *soggettivo* dell'azione, che il soggetto stesso si erige a regola (vale a dire il modo in cui il soggetto intende agire). All'opposto il principio del dovere è ciò che la ragione comanda al soggetto assolutamente e quindi oggettivamente (vale a dire il modo in cui il soggetto *deve* agire). Il principio supremo della dottrina morale è dunque: agisci secondo una massima la quale possa valere nello stesso tempo come legge universale. Ogni massima che non può essere qualificata in questo modo è contraria alla morale» (I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 225-226; 28-29). Su tutti questi punti resta del tutto attuale la prospettiva di U. CLAEGER, *Legalität und Moralität in Hegels Naturrechtsschrift. Zur Problematik der praktischen Philosophie im Deutschen Idealismus*, in U. GUZZONI – B. RANG – L. SIEP (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 53-74.

⁴⁵⁶ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V, a cura della Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter, Berlin 1968, p. 30; tr. it. a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2000, p. 85.

⁴⁵⁷ *Ivi*, pp. 21-22; 67-69 (tr. it. modificata).

⁴⁵⁸ Scrive Kant che i condizionamenti patologici esercitano «una legge necessaria soggettivamente [*ein subjektiv notwendiges Gesetz*]», che egli paragona ad una «legge di natura (*Naturgesetz*)», la quale produce «un principio pratico del tutto contingente [*ein gar sehr zufälliges praktisches Prinzip*]» (*Ivi*, p. 25; 75).

⁴⁵⁹ Si veda *Ivi*, p. 20; 65 su necessità ed imperativo.

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 26; 77. Per una lettura di questi nodi tematici kantiani, che tenga conto della critica hegeliana, senza ridursi ad essa, si veda L. DE BRIEY, *Le formalisme: de la morale à l'éthique*, in "Philosophique", 32, 2, 2005, pp. 319-342.

virtù. In questo modo, Kant coglie un problema, centrale per la stessa *Rph*, che riguarda il rapporto tra necessità ed eteronomia: *la necessità non può essere pensata come costrizione esterna, ma va assunta come condizione stessa della libertà pratica*. Se il diritto astratto è descritto come l'ambito della *necessità esterna* dei divieti, e della mancanza di riflessione, la moralità sostituisce alla necessità esterna una legge, di cui il soggetto si senta effettivamente parte attiva: il soggetto non agisce, dunque, perché costretto a farlo dalle norme giuridiche, ma in quanto decide di agire e ne è consapevole⁴⁶¹.

Hegel non si limita, però, all'assunzione della prospettiva kantiana, e mette fortemente in dubbio la sua capacità di realizzare quell'unione della necessità e della libertà che pur si propone come obiettivo: egli sottolinea, anzi, come la filosofia di Kant non sia in grado di realizzare una mediazione efficace della dimensione della necessità del dovere e di quella della contingenza soggettiva, e come questo aspetto renda impossibile pensare ad un effettivo legame tra la stessa necessità e l'idea della libertà. Nel fare ciò, egli evidenzia i fondamenti della propria *Handlungstheorie* e si sofferma sulla struttura modale dell'azione, producendone un'immagine decisamente innovativa e critica nei confronti di quella risultante dagli scritti di Kant. Tale percorso si snoda in tre passaggi, che mettono a tema (i) l'azione della volontà soggettiva nel suo lato formale, (ii) il problema materiale legato al contenuto dell'azione (il benessere del soggetto, la felicità come benessere di tutti) e (iii) la soggettività che si propone di agire secondo la norma universale del dovere, compiendo l'unificazione della propria particolarità contingente e della necessità della legge morale.

In questo paragrafo non si tratterà di proporre una ricostruzione di ognuno dei tre momenti⁴⁶², ma di individuare i nodi modali che sottostanno all'esplicazione dell'azione morale. Nella nostra lettura la *Moralität* ne presenta almeno due. Il primo si riferisce al rapporto tra struttura formale e materiale dell'azione e permette di mettere in luce il dominio modale della contingenza all'interno del concetto hegeliano d'azione e giocoforza di soggetto. Il secondo, che rappresenta un punto di passaggio decisivo nella concezione

⁴⁶¹ Si veda *Rph*, § 107: «Il punto di vista morale è perciò nella sua figura il *diritto della volontà soggettiva*. Secondo questo diritto la volontà *ricosce* ed è qualcosa soltanto nella misura in cui questo qualcosa è il suo».

⁴⁶² Si rimanda ai testi, fondamentali per la stesura di quanto segue, di C. CESA, *Doveri universali e doveri di stato: Considerazioni sull'etica di Hegel*, in "Rivista di filosofia", 7-8-9, 1977, pp. 30-48; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., in particolare pp. 92-102 e ID., *La morale*, in C. CESA (a cura di), *Guida ad Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 223-255; M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, cit.; A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., pp. 297-381; e ai saggi (specialmente a quello di C. Taylor) contenuti in A. LAITINEN – C. SANDIS (a cura di), *Hegel on Action*, Palgrave MacMillan, Basingstoke and New York 2010.

della necessità nella *Rph*, consiste nella critica hegeliana all'imperativo categorico e nella specifica dimensione modale che tale critica riesce ad esplicitare.

2.1 La struttura modale dell'azione

Se consideriamo l'azione nel suo lato formale essa riguarda l'interiorità della volontà soggettiva, dominio del *diritto del sapere* e più in generale dell'intera moralità. Ora, però, l'azione si produce quando la volontà *si decide* (*sich entschließen*) e si determina tramite un contenuto particolare: essa non può rimanere pura forma e, nella sua stessa logica interna, ha l'esigenza di *ex-istere*, venir fuori, acquisire una materialità. L'azione dovrebbe estroflettere il soggetto rispetto alla chiusura "interiore" nella quale egli produce i propri propositi e le proprie rappresentazioni, e inserirlo in una sfera oggettiva; sfera, nella quale egli deve mediare i suoi scopi con quelli degli altri e con la presenza di impedimenti reali o, ancora, deve mediare tra il suo benessere e l'universalità della legge morale.

L'azione costringe il soggetto ad inserirsi nel piano dell'oggettività, delle sue condizioni concrete, cronotopologicamente definite. Per il soggetto, che si trova radicato nell'interiorità e nella finitezza del volere, ciò che è esterno risponde ad un insieme di leggi e di condizioni che non dipendono da lui⁴⁶³. Ciò che è esterno manifesta una propria *necessità*, che costringe e modifica l'agire del soggetto: «la necessità interna [*innere Notwendigkeit*] nel finito entra nell'esserci come necessità esterna [*äußere Notwendigkeit*], come un rapporto di cose singole l'una con l'altra, le quali siccome autonome confluiscono indifferentemente l'una di contro all'altra ed esteriormente»⁴⁶⁴.

I rapporti e i fattori che costituiscono la realtà esterna divengono, per il soggetto, una necessità del tutto differente da quella che egli stabilisce a livello delle sue intenzioni: egli, infatti, non conosce né può controllare, nella loro molteplicità, i concatenamenti che si producono al suo esterno, e che tuttavia costituiscono una necessità che si contrappone a quella del suo agire e ne stabilisce i limiti. La *necessità esterna* risponde ad altre leggi rispetto alla *necessità interna* del soggetto e si scontra con essa, così come avviene tra l'oggettivo e il soggettivo, l'esterno e l'interno, i contenuti e la forma.

⁴⁶³ Si veda G. AMENGUAL, *Moralität als Recht des Subjektiven Willens*, in "Hegel Jahrbuch", 1987, pp. 207-215.

⁴⁶⁴ *Rph*, § 118 An. L'uso della forma "*innere Notwendigkeit*" non acquisisce qui il significato tecnico che riguarda la modalità dei doveri etici e dello Stato (si veda cap. 1, par. 1 e 3): essa indica la necessità interiore (delle intenzioni) del soggetto, in quanto contrapposta alla necessità del mondo esterno. Si tratta di una necessità formale: di una *necessità interiore* più che di una *necessità interna*.

In questo modo la necessità interiore, che il soggetto assegna al suo agire, si estrinseca e viene a collidere con una serie di condizioni concrete che egli non conosce né può prevedere: ogni volta che l'azione viene tradotta nel mondo esterno, essa accresce esponenzialmente le sue conseguenze, assume connotati differenti da quelli che il soggetto si era rappresentato o, addirittura, da quelli che poteva calcolare e dedurre dalle sue intenzioni. *Tramite questo scontro frontale tra due necessità, che il soggetto coglie come differenti, l'esito materiale dell'azione viene affidato al dominio della Zufälligkeit*: la necessità interna, infatti, si modifica radicalmente, incontrando una molteplicità di fattori che non riesce a calcolare quando progetta i suoi fini e le sue intenzioni. L'agire soggettivo deflette rispetto alla linearità dei suoi progetti e si espone quindi alla contingenza, al caso fortuito e all'incontro impreveduto (lo *Zufall* dei tedeschi, la *tyche* dei greci).

Nella prospettiva del soggetto finito, della scissione intellettualistica tra interiorità ed exteriorità, si può ritenere che «poiché questa oggettività è indipendente, essa può stravolgere l'azione dell'individuo e mettere in luce qualcosa d'altro da quello che l'individuo vi ha posto»⁴⁶⁵. La contingenza, sul piano della *moralità*, sorge come il prodotto del conflitto tra due diverse necessità. Essa è il frutto dell'impossibilità di conoscere e di controllare la totalità delle condizioni che costituiscono il contesto in cui il soggetto si trova ad agire.

Il portato teoretico di quanto fin qui messo a tema, viene espresso da Hegel nella plastica immagine del rovesciamento circolare della necessità e della contingenza («*Umschlagen von Notwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt*»⁴⁶⁶) cui conduce l'azione. Quest'ultima dà vita ad una spirale, nella quale, come nel corso di una prestidigitazione, ogni circolo produce il rovesciamento della necessità nella contingenza, e di quest'ultima nella prima: la necessità di ciò che ci si propone e ci si rappresenta viene radicalmente mutata ed espansa da una serie di fattori non controllabili e si fa dunque contingente, viceversa ciò che è contingente impone la sua necessità, vincola e condiziona l'esito di un'azione.

Questa serie di riferimenti all'ambito della *Zufälligkeit* assume particolare centralità nelle *Vorlesungen* successive alla *Rph*, ed in particolare nel quaderno *Griesheim*, dove l'ambito dell'agire soggettivo viene equiparato al «terreno della contingenza [*das Feld der*

⁴⁶⁵ *Enz A*, § 419. Sostiene il filosofo: «Ma poiché la volontà, in quanto coscienza, è finita, l'apparenza esteriore è per essa *contingente* [*zufällig*] e può essere se stessa qualcosa di completamente diverso da ciò che essa è nella sua rappresentazione [*Vorstellung*]; inoltre, l'atto, in quanto scopo posto nell'esteriorità, è abbandonato alle forze esterne, può riacciacciarsi del tutto diversamente ad esse e trascinarle in conseguenze remote, estranee» (*Wa*, § 55, sottolineatura nostra).

⁴⁶⁶ *Rph*, § 118 An.

Zufälligkeit]]»⁴⁶⁷: la moralità, in quanto dipende direttamente dalla struttura dell'azione, si trova esposta ad un certo margine di contingenza, ovvero ad una serie di fattori inattesi, che il soggetto non può prevedere o controllare⁴⁶⁸. In questa sede, l'aleatorietà dell'agire umano dipende sempre meno da un errore pratico o conoscitivo, cui possa essere posto un definitivo rimedio e viene ad essere una condizione costitutiva della soggettività, come si può evincere dalle formule quasi aforistiche che concludono questo ragionamento: «l'uomo ha in se stesso la contingenza [*hat der Mensch Zufälligkeit an sich selbst*] » ed il suo agire «è intrecciato con una serie di contingenze esterne [*ist verschlungen mit äusseren Zufälligkeiten*]]»⁴⁶⁹.

Nel secondo capitolo (par. 2.3), abbiamo visto come l'agire individuale realizzasse l'accordo dell'effettuale e del razionale in modo sempre e solo contingente, sottratto ad ogni garanzia e ad ogni predeterminazione. Le riflessioni svolte all'interno della *moralità* si incardinano in questo quadro concettuale e ne esplicitano i riferimenti, mostrando come nella filosofia hegeliana l'agire degli individui implichi un riferimento costante alla contingenza: tramite l'agire degli individui, sostiene Hegel, «la contingenza [*Zufälligkeit*] si apre una vasta sfera [*eine grosse Sphäre*]]»⁴⁷⁰.

Il fatto che la necessità interiore o formale dell'azione soggettiva si apra alla contingenza prodotta dagli incontri e dalle collisioni con i fattori esterni, produce una sostanziale complicazione delle conseguenze dell'agire e dà vita al problema morale dell'imputabilità⁴⁷¹. Questo principio morale, tipica espressione dell'epoca moderna, ha

⁴⁶⁷ *Gr*, p. 318. Questa formula compare già nel 1821-1822 in *Hop*, § 118.

⁴⁶⁸ In *Ho*, al termine del medesimo ragionamento, l'individuo è definito «*das Dasein ihm ein Zufälliges*» (*Ivi*, p. 357). Alcune conferme di questi ragionamenti si trovano anche in *VPG*, pp. 44-45; 26-27.

⁴⁶⁹ *Gr*, p. 318.

⁴⁷⁰ *Ivi*, p. 318.

⁴⁷¹ Nonostante questo principio s'isciva all'interno dell'epoca moderna, Hegel, in modo apparentemente molto problematico, riconosce la sua prima formulazione già in Aristotele, e precisamente in *Eth. Nic.*, III, 2, 1110 b, 24, dove lo Stagirita sostiene che è necessario per chi si occupa della virtù stabilire quando l'agire sia *volontario* e quando invece non lo sia: questo stesso compito diviene fondamentale per il nomoteta che deve decidere premi e punizioni da conferire a chi ha compiuto un'azione o una serie di azioni. Aristotele precisa che l'agire può dirsi involontario (e perciò non essere passibile di punizione) quando esso nasca da un'ignoranza dei particolari e delle circostanze nelle quali si attua: quando si appuri, cioè, che tali circostanze non erano sapute da chi ha agito. L'ignoranza di cui parla Aristotele nasce in modo involontario e riguarda le condizioni dell'agire; si distingue dall'*agire ignorando una regola generale di condotta* (come nel caso degli ubriachi, che sapevano di violare una regola), situazione nella quale l'agire diviene vizioso e va opportunamente punito. L'ignoranza è, dunque, non volontaria e genera nell'individuo, che si accorge di aver agito malamente, senza esserne consapevole, immediato dolore, pentimento, ripugnanza. Il carattere di queste riflessioni che Hegel ritiene ancora completamente valide all'interno della modernità (si veda *VGP*, p. 221; 365), sottolinea il passo avanti compiuto da Aristotele rispetto ai tragici greci. Uno sviluppo interessante di queste tematiche, e del nodo concettuale che lega la posizione aristotelica e quella hegeliana, si trova nella dissertazione dottorale di C. L. Michelet, allievo di Hegel e, intorno agli anni '30 e '40 del XIX secolo,

dunque un fondamento modale, si regge cioè sulla distinzione riflessiva della necessità e della contingenza: il problema è quello di comprendere quanto di ciò che si produce quando agisco è veramente *contingente* e quanto è il frutto di una semplice mancanza, di una cattiva vigilanza delle conseguenze, in qualche modo riconducibile all'ordine della *necessità interiore*. Ciò che è contingente non può essere ascritto alla responsabilità del soggetto morale, mentre ciò che è necessario può e deve essergli imputato.

Questo, come abbiamo visto, costituisce il perno della differenza, tutta moderna, tra *Tat* e *Handlung*. Hegel si riferisce, infatti, alla poesia tragica e nello specifico alla vicenda sofoclea di Edipo, per mostrare come l'eroe protagonista agisca, invece, secondo l'indistinzione dell'atto e dell'azione, o più precisamente, di ciò che sapeva e voleva quando ha agito, e dell'insieme delle conseguenze casuali e contingenti di cui non era a conoscenza: Edipo non sa che l'uomo che incontra e uccide è il padre, la donna con cui copula è la madre, eppure se ne incolpa e si punisce. Si potrebbe ritenere che, per l'eroe tragico, la contingenza sia assunta all'interno del destino, della cieca necessità (*blinde Notwendigkeit*)⁴⁷² di un concatenamento di eventi che egli sente come necessari per il fatto di non conoscerne la natura.

Il moderno produce, invece, la scissione formale della necessità e della contingenza: l'incontro della necessità e della contingenza proposto già dalla logica e promosso dall'etica e dalla politica, non può dunque darsi come originaria unità, come immediatezza (prospettiva che Hegel riconduce al mondo classico) e va, invece, guadagnato a partire dalla differenza e dalla separazione prodotta dal Verstand. Il fatto che questa scissione sia stata posta, permette di enunciare il problema della soggettività e del suo agire contingente; problema che solo l'eticità saprà condurre oltre i limiti di un'opposizione intellettualistica.

2.2 Lo schema modale dell'imperativo categorico

Il discorso hegeliano sulla *Moralität* presenta un duplice aspetto: mira assieme alla valorizzazione e alla critica del suo oggetto. Da una parte, la moralità costituisce la prima emersione delle condizioni (autodeterminazione, consapevolezza) che rendono possibile il

attivissimo studioso dell'etica di Aristotele: C. L. MICHELET, *De doli et culpae in iure criminali notionibus*, Diss., Berlin 1824. Si rimanda a B. CASPERS, *Der >Schuld< im Kontext der Handlungstheorie Hegels*, in "Hegel Studien", 58, 2012, che costituisce una ricostruzione completa del tema e delle fonti.

⁴⁷² Si veda *Hom*, § 63 An. In *Gr* si parla di «*das Schicksal die blinde Nothwendigkeit*» (*Ivi*, p. 322), tramite gli esempi di Oreste e Antigone (*Ibid.*). Sulla cieca necessità la vicinanza con la *Wdl* e le *VL* è molto stretta: cap. primo, par. 4.3.

concetto di azione. Dall'altra, tale concetto viene qui dischiuso solo nel suo «elemento formale [*das Formelle*]» che «contiene nella sua determinazione universale per prima cosa la contrapposizione [*Entgegensetzung*] tra soggettività [*Subjectivität*] e oggettività [*Objektivität*]]»⁴⁷³. Tale *elemento formale* non coincide con la volontà soggettiva, con il volere “formale” ed “astratta”, che si pone finalità squisitamente singolari e che si astrae da qualsiasi rapporto con ciò che è oggettivo: «la soggettività è perciò non soltanto formale, bensì costituisce intesa come l'infinito autodeterminarsi della volontà l'elemento *formale* [*das Formelle*] della medesima»⁴⁷⁴. La *moralità* non si occupa del mero volere formale, irrimediabilmente scisso rispetto a qualsiasi oggettività, ma dell'*elemento formale*, dell'agire preso nella sua indipendenza dai contenuti. In questo caso la soggettività si propone di realizzare oggettivamente le proprie azioni, di determinare in modo oggettivo il proprio stesso volere: ad essere in questione non è l'assenza di rapporto tra soggettività ed oggettività, ma il fatto che quest'ultima rimanga completamente segnata dalla prima, non si costituisca come un ordine sostanziale di relazioni intersoggettive e rimanga strettamente connessa al soggetto finito, ovvero indipendente da quelle stesse relazioni sostanziali.

La struttura formale dell'azione rimanda, cioè, al «punto di vista della differenza [*Differenz*], della *finitezza* [*Endlichkeit*] e del *fenomeno* [*Erscheinung*] della volontà»⁴⁷⁵, ovvero alla relazione (*Verhältnisses*) estrinseca tra forma e contenuto, intenzione soggettiva e legge morale. Nella *Moralität* agisce, dunque, quel meccanismo logico della *riflessione estrinseca* che Hegel attribuisce, a partire almeno dai primi anni dell'800, alla filosofia di Kant e di Fichte.

Seguendo il celebre schema della critica di soggettivismo rivolta alla filosofia trascendentale, Hegel ritiene che l'azione morale sia il prodotto di una relazione dicotomica, i cui termini sono il soggetto e il contesto oggettivo, la singolarità della volontà e l'universalità del bene o della legge morale. Il soggetto che agisce cerca, allora, di realizzare l'adeguazione dei termini in gioco: tenta di realizzare i suoi scopi in un contesto esterno e assume come propria una norma universale. Quest'adeguazione si rivela, però, sempre segnata da una sfasatura, rimandata al futuro come un'esigenza che dovrebbe essere (*Sollen*), ma che non si trova mai completamente effettuata (*Rph*, § 114).

⁴⁷³ *Rph*, § 109. Non concordiamo con la lettura di A. PEPERZAK, *Zur Hegelschen Ethik*, in D. HENRICH – R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts*, cit., pp. 103-113, il quale riduce la *moralità* alla struttura logica del giudizio, considerando la *logica dello spirito oggettivo* come un'applicazione della *logica soggettiva*.

⁴⁷⁴ *Rph*, § 108

⁴⁷⁵ *Ibid.* Tr. it. modificata.

A questo proposito Hegel mette in gioco, contro l'imperativo categorico kantiano, la nota critica di formalismo; critica che segna l'intera produzione giovanile del filosofo e acquisisce la sua fisionomia più matura nella *Phänomenologie des Geistes*⁴⁷⁶. Il vero problema del procedere kantiano consisterebbe, infatti, nel tentativo di realizzare il principio dell'autodeterminazione della volontà attraverso una riflessione puramente formale, che mira all'annullamento di ogni aspetto contenutistico legato all'agire: gli aspetti contenutistici sarebbero, infatti, passibili di finitizzare e di rendere eteronomo l'imperativo categorico⁴⁷⁷.

Nella prospettiva kantiana, l'obiettivo morale del soggetto consiste nell'agire in conformità alla *forma* dell'imperativo, nell'agire secondo una massima universalizzabile, valida per tutti: ciò significa che la «necessità [*Notwendigkeit*] con cui la ragione ci prescrive le leggi»⁴⁷⁸ è, in questo caso, una *necessità formale*, la quale dipende da un processo di rigorosa esclusione dei contenuti finiti, privi cioè della necessità, dell'assolutezza e dell'incondizionatezza che appartengono alla forma stessa. Tali contenuti particolari sono, in altri termini, *contenuti contingenti*.

*Nel ragionamento condotto da Hegel, Kant penserebbe la necessità dell'imperativo categorico in termini formali, espellendo cioè tutti i contenuti che rischiano di inserire al suo interno la contingenza del soggetto (le sue inclinazioni e i suoi desideri) e del tempo storico in cui quei contenuti si realizzano: la necessità viene ricondotta così alla pura forma e viene opposta alla contingenza, la quale a sua volta è rigettata sul lato dei contenuti. La necessità dell'imperativo si limita alla «mancanza di contraddizione [*Mangel**

⁴⁷⁶ Si veda *Ph*, pp. 323-340; II, 136-160 (*Lo spirito certo di se stesso: la moralità*) che, si noti, è la parte che segue a quella sulla libertà assoluta e la furia della distruzione, di cui abbiamo trovato ampie tracce nella *Einleitung* alla *Rph*.

⁴⁷⁷ Sul confronto di Hegel con la filosofia morale di Kant nella *Rph*, si tiene particolare conto di C. CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 123-178; di J.-F. KERVÉGAN, *Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 95, 1990, pp. 33-55 e di R.-P. HORSTMANN, *Kant und der «Standpunkt der Sittlichkeit»*. *Zur Destruktion der kantischen Philosophie durch Hegel*, in "Revue Internationale de Philosophie", 53, 4, 1999, pp. 567-582, i quali mettono in luce come il perno del ragionamento hegeliano stia nella sottolineatura dell'incapacità di Kant di andare oltre la *moralità*, in direzione dell'*eticità*; di F. MENEGONI, *Morale e moralità in Hegel*, Liviana Editrice, Padova 1982, pp. 14-22, importante per un'impostazione metodologica rispetto alle diverse prospettive sul tema; di M. GUEROULT, *Les "déplacements" (Verstellungen) de la conscience morale kantienne selon Hegel*, in AaVv., *Hommage à J. Hyppolite*, Puf, Paris 1971, che sostiene l'ulteriorità della filosofia pratica kantiana rispetto all'immagine elaborata da Hegel; infine di I. GEIGER, *The Founding Act of Modern Ethical life: Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2007, che mostra l'importanza di questo confronto come filo rosso che congiunge la filosofia classica tedesca alla riflessione francese contemporanea.

⁴⁷⁸ I. KANT, *Kritik der Praktischen Vernunft*, cit., p. 30; 85.

der Widerspruchs], come *la concordanza formale con sé*»⁴⁷⁹: essa si basa sul principio di non contraddizione ed espelle da sé qualsiasi contenuto contingente in quanto rischierebbe di contraddire il suo statuto incondizionato e necessario. La purezza formale dell'imperativo nasconde, dunque, «la fissazione dell'*astratta indeterminatezza* [*abstrakte Unbestimmtheit*]», ovvero il fatto che a partire da esso «non può avvenire il passaggio alla determinazione di doveri particolari»⁴⁸⁰.

Il criterio formale dell'imperativo - una massima è necessaria se può essere universalizzata e valere per tutti - non costituisce una condizione oggettiva tramite cui determinare quali siano i contenuti che producono concretamente un agire virtuoso. Hegel sottolinea, allora, come il dovere kantiano contrapponga una rigida necessità formale ad una indeterminazione e ad una astrattezza sul piano dei contenuti. La vacuità contenutistica dell'imperativo conduce il filosofo ad un rilievo decisivo per gli interessi di questo lavoro: l'imperativo categorico non realizza alcuna necessità sul piano dei contenuti ma «include parimenti la possibilità [*Möglichkeit*]»⁴⁸¹ che i contenuti siano o meno adeguati alla realizzazione della legge morale.

Il lato dei contenuti, rimanendo del tutto indeterminato, è sottoposto alla modalità astratta della *Möglichkeit*, ovvero della *possibilità* di scegliere qualsiasi contenuto si dimostri in grado di soddisfare l'universalità e la necessità formale del dovere. Questo criterio risulta, agli occhi di Hegel, del tutto insufficiente, nel momento in cui non ci si limiti a considerare la struttura formale dell'azione ma si intenda comprenderne la natura concreta: nel momento in cui, come avviene nella filosofia hegeliana, si concepisca l'agire come un processo concreto che non dipende mai da una vuota forma, ma dalla *decisione* di specifici contenuti, tramite i quali la volontà si effettua e produce azioni determinate all'interno di un preciso contesto spazio-temporale. Se, infatti, non si danno *condizioni necessarie* capaci di limitare la cerchia dei *possibili contenuti* e di indirizzare i soggetti verso quelli che meglio si prestano all'esplicazione di un'agire etico, ciò significa che la scelta di quegli stessi contenuti risulta esposta ad un ampio margine di *contingenza*: di fronte a questa assenza di criteri certi e oggettivi nella scelta dei contenuti, l'autocoscienza «è altrettanto la possibilità [*Möglichkeit*] di costituire a principio l'*universale in sé e per sé* [*an und für sich Allgemeine*] quanto, sopra l'universale, l'*arbitrio*, la *propria particolarità*

⁴⁷⁹ *Rph*, § 135 An. Il riferimento al principio di non contraddizione costituisce un legame comune allo schema modale del *diritto astratto* e a quello della *moralità*. Nella *moralità* non si realizza, infatti, un completo superamento della struttura modale del *diritto astratto*.

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ *Ivi*, § 111.

[*Besonderheit*]]⁴⁸², ovvero una «determinazione contingente [*Bestimmung von Zufälligkeit*]]⁴⁸³, che dipende dalla casualità dei desideri, dei bisogni e delle scelte del singolo soggetto morale.

La sfasatura tra forma e contenuto dà vita ad una vera e propria torsione modale, il cui perno è rappresentato dalla *possibilità*. Per il tramite della possibilità, la necessità resta esposta alla contingenza, in quanto non c'è nessuna garanzia che i contenuti che soddisfano le condizioni formali dell'imperativo siano allo stesso tempo contenuti, capaci di produrre un agire effettivamente virtuoso. Da questo punto di vista, Hegel ritiene che la dottrina pratica di Kant si fermi all'enunciazione di una serie di intenti e di aspirazioni che mirano al bene, ma che la realizzazione di quest'ultimo rimanga del tutto indeterminata e, perciò, marcata dalla più grande casualità.

La necessità formale finisce per essere un puro involucro che, sussumendo al suo interno la contingenza dei contenuti, rischia di avvallare determinazioni contenutistiche e modalità d'azione non etiche, volte all'assolutizzazione del proprio arbitrio. In altri termini, se la determinazione dei contenuti è sorretta dalla categoria formale della possibilità, la scelta dei contenuti rimane soggetta alla contingenza e all'arbitrio. Hegel può dunque sostenere che la necessità del dovere rischia di fornire una legittimazione per ogni azione arbitraria o malvagia, che riesca a dimostrare di essere adeguata alla pura forma della legge: così perfino «ogni illecito ed immorale modo d'agire può in questo modo venir giustificato»⁴⁸⁴. Sul piano della *moralità*, la totale assenza di una *Notwendigkeit* dei contenuti, ovvero di una serie di condizioni oggettive che regolino l'agire, lascia spazio ad un'unica certezza, quella della soggettività che si sa come colei che vuole e che decide in modo casuale e privo di qualsiasi determinazione necessaria⁴⁸⁵.

Come noto, la critica hegeliana mira a dimostrare che il formalismo kantiano produce, implicitamente, la possibilità dell'agire malvagio e che il rigido dominio della necessità del *Sollen* si capovolge nell'impero della soggettività e del caso⁴⁸⁶. Da questo punto di vista, è

⁴⁸² *Ivi*, § 139.

⁴⁸³ *Ivi*, § 139 An. Tr. it. modificata.

⁴⁸⁴ *Ivi*, § 135 An.

⁴⁸⁵ Hegel la definisce la «soggettività affermantе sé come l'assoluto [*als das Absolute*]]» (*Ivi*, § 140).

⁴⁸⁶ Precisa Hegel: «nella certezza di se stessi essente per sé, che per sé sa e decide, hanno entrambi, la moralità e il male, la loro comune radice» (*Ivi*, § 139 An). Per un approfondimento si vedano F. CHIEREGHIN, *Ipocrisia e dialettica*, in "Verifiche", 4, 1980, pp. 343-376 e G. ERLE, *Tre prospettive su veridicità e agire morale. Leibniz, Kant, Hegel*, ArchetipoLibri, Bologna 2011, pp. 109-124. In entrambi i lavori si segnala che l'*ironia*, forma estrema della malvagità e prodotto dall'assolutizzazione della soggettività, non è affatto quella socratico-platonica (si pensi a *Repubblica*, I, 337 A 5 o a *Simposio* 216 E 5), per cui Hegel ha sempre manifestato grande ammirazione, ma quella di F. Schlegel e K. W. Solger. Per il giudizio complessivo di Hegel circa il pensiero di Solger si rimanda a G.W.F. HEGEL, *Solgers*

bene segnalare che per Hegel la contingenza non corrisponde al male, il quale è piuttosto il risultato dell'assolutizzazione della contingenza come arbitrio particolaristico⁴⁸⁷: ovvero dell'assolutizzazione della certezza soggettiva come un diritto che si contrappone al «diritto dell'oggettività [*Recht der Objektivität*]»⁴⁸⁸, alle istituzioni, alle leggi e ai doveri che costituiscono l'effettualità di un sistema etico e di uno Stato. Il male non è, infatti, lo sbocco necessario dell'imperativo categorico, ma una possibilità che rimane aperta e percorribile. Così, la contingenza dell'agire soggettivo non coincide con il male ma può essere spinta in questa direzione.

Hegel può, dunque, sottolineare il limite del concetto kantiano di necessità: nel momento in cui la necessità della legge deve determinarsi tramite un contenuto concreto, essa assume le vesti della *Möglichkeit*, della possibilità che questa stessa necessità si realizzi o

nachgelassene Schriften und Briefwechsel, in *Schriften und Entwürfe II* (1826-1831), a cura di F. Hogemann GW, XVI (2001), pp. 77-128; tr. it. a cura di G. Pinna, *K.W.F. Solger. Scritti postumi*, in *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, Liguori, Napoli 1999, pp. 45-111. Sul rapporto Hegel - F. Schlegel, si rimanda a O. PÖGGELER, *Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel*, in "Hegel Studien", 38, 1998, pp. 165-184 che, pur riguardano in modo principale la filosofia della storia, offre un ottimo inquadramento critico del confronto filosofico tra le due posizioni.

⁴⁸⁷ Si vedano *Enz C*, § 6 An e §§ 507-511 sul problema del male e *Enz A*, § 425. Va notato come l'altro grande obiettivo polemico di questa sezione sia Fichte, criticato fin dagli anni di Jena per il suo soggettivismo: «questo mostruoso orgoglio, questo delirio della presunzione di questo io, di avere in orrore [...] fino a cadere nella disperazione se non è libero, libero dalle leggi eterne della natura e della loro rigorosa necessità» (*GuW*, p. 404; 238): la filosofia fichtiana promuoverebbe l'affermazione unilaterale di «qualcosa di contingente e di arbitrario, un male» (*Ivi*, p. 407; 242). Come ha mostrato F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto*, cit., pp. 56-64, il soggettivismo fichtiano diviene una chiave per la lettura hegeliana (jenese) della decadenza spirituale del presente. Contro la riduzione hegeliana del pensiero di Fichte, si potrebbe notare, però, come anche al suo interno ci sia una precisa presa di posizione contro ogni forma di ipertrofia della soggettività. Si veda J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre* (1798), in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cit., I/5 (1977), p. 170; tr. it. di R. Cantoni, rivista da C. De Pascale, *Sistema di etica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 170, dove si sostiene che la volontà libera non è determinata necessariamente a concretizzare la razionalità, può esimersi da questo compito e giungere ad una semplice assolutizzazione di se stessa. In questo caso la libertà formale o arbitrio diviene principio supremo dell'agire e, servendosi dell'aiuto della pigrizia e dell'indolenza degli uomini, può condurre ad un abbassamento dei costumi e del valore del presente, che il filosofo diagnostica nella fattispecie per il mondo tedesco. Quando l'assolutizzazione della libertà arbitraria guadagna una posizione di dominio politico, sostiene Fichte, si realizza concretamente il principio dell'antiragione, in quanto il potere persegue fini massimamente contingenti e non ciò che è necessario. Si veda ID., *Der Patriotismus und sein Gegentheil*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1806-1807), cit., vol. II/9 (1993), pp. 387-445: il dominio dell'antiragione produce, infatti, «un mondo di nebbia [*Nebel Welt*] completamente scevro di verità e di realtà» (*Ivi*, pp. 431-432; tr. it. nostra). Tornando alla critica hegeliana, come nel caso di Kant, anche la filosofia di Fichte non produce direttamente il male ma la possibilità del male; ben diverso sarebbe il discorso da fare intorno all'*etica della convinzione* di J.F. Fries (e ai suoi rapporti con l'ala radicale del movimento studentesco), altro referente centrale della sezione *moralità*.

⁴⁸⁸ *Rph*, § 132. Hegel sottolinea ricorsivamente la connessione tra logica della riflessione estrinseca e dimensione morale: «la volontà è contrapposta all'*universalità*, come all'oggettivo interno, al bene, il quale interviene a un tempo con la riflessione [*Reflexion*] della volontà entro di sé e con la coscienza conoscente, come l'altro estremo rispetto all'oggettività immediata, al meramente naturale, e così questa interiorità della volontà è cattiva» (*Ivi*, § 139 An).

meno. Ora, una necessità solo possibile non può essere considerata una vera necessità, in quanto ciò che è necessario sul lato della forma non è necessario nella sua concretizzazione contenutistica. *Il filosofo di Stoccarda dimostra come la contingenza, che era stata inizialmente espunta e rigettata dalla definizione formale dell'imperativo, finisca per ritornare e assumere un ruolo determinante proprio a causa del formalismo che la voleva eliminare.* Nella lettura hegeliana, Kant creerebbe un'opposizione intellettualistica tra necessità e contingenza, all'interno della quale la prima non riesce mai a superare la seconda. Il tentativo di affermare in modo unilaterale la necessità conduce ad una contro-affermazione altrettanto unilaterale della contingenza, che non permette di fondare alcuna dottrina dei doveri (*Pflichtenlehre*)⁴⁸⁹.

Tale analisi dell'imperativo ripropone, a quest'altezza, la relazione modale "astratta" tra le categorie dell'*absolute Möglichkeit* e della *Zufälligkeit* che, come abbiamo visto (capitolo secondo, par. 4), produce le condizioni per l'imporsi dell'arbitrio quale unica legge dell'agire: finché la contingenza è pensata in dipendenza dall'astratto regime della possibilità, essa non può che configurarsi come impedimento alla realizzazione della necessità del dovere. *La morale kantiana, dai cui presupposti era dato attendere il definitivo superamento dello schema modale "astratto", affermatosi nel diritto tramite il principio della legalità, produce, una volta di più, una duplice opposizione intellettualistica: tra (i) possibilità astratta ed effettualità e tra (ii) necessità e contingenza.* Sul primo versante, Hegel intende dimostrare come la filosofia pratica di Kant sia soggetta al dominio logico della *possibilità astratta* e rinunci a qualsiasi riferimento all'*effettualità*. Egli crea una connessione tra la dottrina kantiana dell'azione morale e quella dei postulati, sottolineando come l'unione della virtù e della felicità rimanga sempre qualcosa che *deve essere* ma che non si attua né può essere goduta in questo mondo⁴⁹⁰. Di nuovo, la cattiva infinità del *Sollen*, viene letta come l'affermazione di una superiorità della *Möglichkeit* sulla *Wirklichkeit*; affermazione che espone il dovere alla più completa indeterminazione e casualità.

Intorno a questi punti si verifica una sostanziale coincidenza della critica hegeliana alla prospettiva modale kantiana espressa nella prima *Critica* e a quella che emerge, certamente in modo più implicito, nella seconda. In sede logica e teoretica, Hegel imputava a Kant di

⁴⁸⁹ Si veda *Rph*, §§ 144-150. Affronteremo la nozione "etica" di dovere al par. 3.1 di questo capitolo.

⁴⁹⁰ Sull'ineffettualità del *Sollen* insiste G. AMENEGUAL, *La confrontación de Hegel con la filosofía moral de Kant en la Filosofía del Derecho: eticidad*, in M. ÁLVAREZ GÓMEZ – Ma DEL CARMEN PAREDES MARTIN (a cura di), *La controversia de Hegel con Kant*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2004, pp. 143-160, qui p. 154.

concepire la modalità come un aspetto privo di qualsiasi incidenza nella determinazione del Concetto, ossia privo di qualsiasi valore sul lato dei contenuti. A partire da qui, egli poteva ritenere che la filosofia critica non fosse in grado di pensare in modo adeguato le categorie della *Wirklichkeit* e dell'*absolute Notwendigkeit*: quest'ultima rimane, per Kant, un aspetto puramente ipotetico, una mera possibilità⁴⁹¹. Allo stesso modo, in sede "pratica", la critica di Hegel punta a dimostrare che l'assetto modale della filosofia morale kantiana non riesce a determinare l'azione nella sua concretezza e rimane legata all'astrattezza di un «vuoto formalismo»⁴⁹²: essa sarebbe del tutto ineffettuale e negherebbe, di nuovo, la possibilità di pensare la *necessità*, che si limita al lato formale e viene decostruita nel momento in cui si passa al lato dei contenuti.

Sul secondo versante, Hegel ritiene che la mediazione della necessità e della contingenza non possa compiersi all'interno della *moralità*. In questo modo, egli sostiene che i limiti della posizione kantiana non siano da ascrivere ad un errore singolare del filosofo, ma dipendano dalla struttura stessa della *moralità*, di cui Kant non riuscirebbe a realizzare il superamento in direzione dell'*eticità*. Questo limite invalicabile emerge in modo stringente all'interno dei paragrafi che concludono la sezione in questione.

La coscienza morale (*Gewissen*) si sottomette all'universalità e alla necessità della legge morale (del bene in sé e per sé), e si adopera per realizzarla attraverso il proprio agire (*Rph*, §§ 136-138). Il limite della prospettiva morale non è da ascrivere al soggetto, come se quest'ultimo non fosse in grado di visualizzare in modo corretto l'idea del Bene ed agisse perciò unicamente in base ai suoi fini più egoistici: il soggetto mira alla necessità della legge, come al piano nel quale la sua azione ottiene valore e determinatezza. Ciò che costituisce problema, come è stato notato⁴⁹³, è il fatto che la concretizzazione dell'oggettività dell'Idea passi attraverso una soggettività, intesa come la volontà del singolo, considerata al di fuori dell'insieme di relazioni sostanziali ed intersoggettive che vedremo costituire la sua definizione nell'ambito dell'*eticità*. In questo modo, infatti, permane una scissione tra i due piani in gioco ed il Bene è sempre e solo qualcosa che *deve*

⁴⁹¹ Abbiamo discusso questi punti nel primo capitolo, par. 3.3.

⁴⁹² *Rph*, § 135 An. In *GuW* Hegel sostiene con altrettanta precisione: «la volontà è identità pura priva di ogni contenuto, ed è pura solo nella misura in cui essa è qualcosa di assolutamente formale, vuoto di contenuto. In sé è impossibile che il suo concetto di scopo riceva da essa un contenuto [...] la volontà pura non sarebbe più l'elemento determinante. E non resta più che la vana declamazione: si deve adempiere la legge per la legge, il dovere per il dovere» (*Ivi*, p. 402; 236).

⁴⁹³ Si rimanda a E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 75-85, il quale sostiene che il limite della prospettiva morale si trova sul lato dell'Idea in quanto la sua oggettività rimane, a quest'altezza, puro *dover essere*, connesso alla mediazione di un soggetto indipendente dal piano intersoggettivo della sostanza etica.

essere, un possibile o un'ideale indefinitamente rilanciato in direzione di un futuro che non sarà mai raggiunto: l'assolutezza e la necessità della legge non vengono realizzate dall'agire particolare del soggetto, il quale è sempre segnato dalla finitezza e dalla contingenza che connatura la struttura stessa della soggettività. Il soggetto produce sempre e solo un bene finito, la cui necessità è sottoposta alla contingenza che caratterizza l'agire degli individui, la loro capacità di decidersi per un contenuto e di intraprendere una data azione, anche in vista dell'appagamento del loro benessere singolare⁴⁹⁴. Sul piano della "Moralität" rimane, cioè, una schisi tra la dimensione necessaria della legge e quella contingente della soggettività finita che la deve attuare: l'universalità del bene viene ad esistere solo come bene finito e singolare, la sua necessità come contingenza. Allo stesso tempo, il Bene rimane trascendente al piano oggettivo del Diritto, alla "Wirklichkeit" dello spirito oggettivo, nella cui definizione Hegel precisava il carattere imprescindibile del riferimento all'immanenza dell'Idea.

Tale schisi, per cui la necessità della legge è contraddetta dai contenuti contingenti, è il frutto della connessione tra la dimensione universale del dovere e quella particolare dell'azione del soggetto finito, mosso al contempo anche dalla ricerca del proprio benessere. Da essa dipende l'accusa di formalismo rivolta, da Hegel, alla filosofia pratica kantiana e alla sua ricomprensione all'interno della dottrina di Fichte: a tali posizioni non viene rimproverata un'assunzione immediata e a-problematica del lato formale, scevro da ogni contenuto, ma l'incapacità di realizzare ciò che pure esse si propongono, ovvero la determinazione della necessità universale della legge in una serie di contenuti e di doveri concreti, legati ai comportamenti reali dei soggetti agenti. Lo svuotamento dei contenuti in direzione del formalismo o del legalismo del dovere è conseguenza di questa schisi, nella quale emerge l'incapacità del piano necessario del Bene di determinare e di mediare efficacemente il piano contingente e concreto dell'agire.

A questo proposito, Hegel non intende superare il formalismo kantiano tramite il ricorso ad una dottrina normativa dei doveri e delle obbligazioni, ad un insieme di precetti che indichino caso per caso il contenuto dell'agire. Questo significherebbe abbandonare la visione unilaterale del formalismo per ricadere nel suo opposto, l'assolutizzazione dei contenuti. Hegel ritiene piuttosto che i doveri siano il risultato dei rapporti concreti e oggettivi che costituiscono la sostanza etica sulla quale si erige lo Stato: l'*eticità* è

⁴⁹⁴ Scrive Hegel: «a cagione delle caratteristiche astratte del bene l'altro momento dell'idea, la *particolarità* in genere, rientra nella soggettività, la quale nella sua universalità riflessa entro di sé è l'assoluta certezza di se stessa entro di sé, ciò che pone la particolarità, il determinante e decidente» (*Rph*, § 136).

«Grundlage»⁴⁹⁵ tanto del *diritto astratto* quanto della *moralità*. Solo l'eticità permette di superare la prospettiva morale, cui rimangono ferme le posizioni di Kant e di Fichte, operando una duplice trasformazione concettuale, che si tratterà di seguire nei prossimi paragrafi, e di concepire come l'esito di un unico processo logico-dialettico: riconfigurare l'idea "morale" del soggetto come singolo astratto, sciolto da ogni legame necessario, e concretizzare l'oggettività del Bene in modo immanente e "vivente".

L'accordo tra la necessità formale della legge morale e la contingenza legata alla natura finita del soggetto, con i suoi impulsi e con i suoi desideri particolari, va completamente riformulato rispetto a quanto propone la filosofia trascendentale, che sembra negare rilevanza proprio a quegli aspetti che Hegel compendia sotto la categoria del *benessere* (o, in sede filosofico-storica, della *passione*). Hegel ritiene, infatti, che la subordinazione, operata da Kant, degli aspetti "patologici" e contingenti della sensibilità conduca a pensare il dovere, e quindi la categoria della *Notwendigkeit*, come qualcosa di estraneo al soggetto; come qualcosa che non è in grado di attivare i nessi che lo legano al suo altro e che perciò si oppone ad esso irrimediabilmente. Il Bene rimane, perciò, trascendente rispetto al piano dei molteplici doveri finiti, che riguardano l'agire del soggetto⁴⁹⁶.

Di contro, secondo il filosofo di Stoccarda l'azione è sempre il frutto di una mediazione tra condizioni concrete, che impongono doveri necessari, e aspetti contingenti quali sono appunto «bisogni, inclinazioni, passioni, opinioni, fantasie [...] il *benessere* [*Wohl*] o la *felicità* [*Glückseligkeit*] nelle loro determinazioni particolari»⁴⁹⁷. Come abbiamo già visto nel caso della filosofia della storia (capitolo secondo, par. 2.2), tali aspetti naturali e contingenti non vanno scartati per preservare la purezza della necessità dei doveri, ma inseriti all'interno di un processo di *Vermittlung* e di *Bildung*, che riveli il legame intrinseco ed inscindibile che li unisce a quella stessa necessità.

Il *benessere* del soggetto non può, cioè, essere espunto dalla struttura dell'azione morale, sebbene esso non costituisca un criterio esclusivo dell'agire né produca alcuna determinazione del suo contenuto: esso rappresenta la molla che imprime slancio all'agire

⁴⁹⁵ *Ivi*, § 143, e allo stesso modo in *Wa*, § 69 e *Ho*, p. 478.

⁴⁹⁶ Come emerge in sede di storia della filosofia (*VGP*, pp. 370-371; III/2, 324-325), Hegel non imputa a Kant di fermarsi all'assunzione di una prospettiva soggettivistica, ma di non riuscire a realizzare in modo efficace ed attuale l'accordo della dimensione razionale e di quella sensibile, della legge e del benessere, della necessità e della contingenza, che pur si propone tramite l'elaborazione dell'Idea del Bene come fine ultimo del mondo. Hegel assume, cioè, la prospettiva kantiana secondo cui nell'Idea del Bene, il benessere e il diritto si mediano e si uniscono, figurando come momenti essenziali dell'agire umano. Ciò che limita l'adesione hegeliana al pensiero kantiano è il fatto che, nella filosofia di quest'ultimo, tale accordo dipende da una soggettività intesa come benessere del singolo e da un'oggettività estrinseca ed impositiva: l'accordo è rimandato all'infinito, *deve essere* ma non si produce mai concretamente.

⁴⁹⁷ *Rph*, § 123.

del soggetto, che coglie così la connessione tra questo agire e il suo appagamento. La *libertà* non si riduce mai all'affermazione arbitraria di un interesse soggettivo e contingente, ma in quanto *necessità oggettiva*, agisce e dirige l'agire dei soggetti, riguardando allo stesso tempo la soddisfazione degli interessi, dei bisogni, delle inclinazioni. Hegel non intende sostenere che finalità e contenuto di un'azione debba essere il tornaconto singolare dell'individuo, ciò che è esclusivamente privato ed astratto da ogni legame sostanziale: al contrario, è la contingenza a venir riconfigurata nella sua stessa struttura costitutiva, in quanto soggetta alla costante mediazione della necessità sostanziale.

Nella prospettiva hegeliana risulta fondamentale il valore oggettivo di quanto è stato compiuto in un'azione, non certo l'insieme delle motivazioni particolari del soggetto, ma ciò non implica che queste ultime vadano annullate, che il *benessere* sia qualcosa di deteriore o di pleonastico: «il benessere [*Wohl*] non ha in questa idea una validità per sé come esserci della singola volontà particolare, bensì come benessere *universale* [*allgemeines Wohl*] ed essenzialmente come *universale in sé*, cioè secondo libertà; il benessere non è un bene [*Gute*] senza il diritto [*Recht*]. Parimenti il diritto non è un bene senza il benessere (*fiat iustitia* non deve avere per conseguenza *pereat mundus*)»⁴⁹⁸.

In chiave anti-kantiana ed anti-fichtiana, Hegel sostiene che la realizzazione del Bene non conduce all'affermazione univoca della necessità esteriore, formale e legalistica del diritto, contro la pluralità e la ricchezza delle relazioni che formano il mondo etico. Il filosofo di Stoccarda contrappone il carattere “vivente” del mondo etico al morto formalismo del diritto (tipica espressione dell'attività scompositiva del *Verstand*): tale carattere vivente dipende dal fatto che la necessità dei doveri e delle leggi non elimina la contingenza soggettiva ma la ricomprende e la media al suo interno. Il mondo e la ricchezza dei suoi molteplici aspetti contingenti non viene annichilito dalle legalità e dalla forza dei procedimenti intellettuali del diritto.

Il Bene, scrive Hegel, è «quindi inteso come la necessità d'esser effettuale grazie alla volontà particolare e in pari tempo come la sostanza della medesima»⁴⁹⁹: la necessità di

⁴⁹⁸ *Ivi*, § 130. Come gli interpreti hanno notato più volte, la frase “*fiat justitia, pereat mundus*” è un richiamo ad un motto (spesso pronunciato dall'Imperatore Ferdinando I), che tanto Kant aveva ripreso e utilizzato per parlare della ferrea necessità del diritto (I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII (1923), pp. 341-386, qui p. 378; tr. it. a cura di G. Solari e G. Vidari (ed. postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu), *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, pp. 283-336, qui p. 327. Hegel si sofferma su tale frase, intendendo criticare questi autori, in *GuW*, p. 58; 70. Su questo motto si veda F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, tr. it. cit., p. 131.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

essere effettuale si contrappone alla necessità formale del dover esser e per realizzarsi richiede che la legge non si applichi in modo estrinseco al mondo, eliminando la ricchezza e la pluralità delle sue relazioni “viventi”. L’affermazione del Bene, come *Bene vivente*, non contrasta il mondo, ma si attua nel mondo, considerando come suo momento essenziale anche se non univoco, il riferimento al benessere, a ciò che è contingente e soggettivo.

Il passaggio dalla prospettiva del *Verstand* a quella della *Vernunft*, che qui permette il superamento di ogni opposizione rigida tra la necessità dei doveri e la contingenza del soggetto agente, impone un’ultima annotazione. Di contro alla necessità formale del procedere dell’Intelletto che si oppone a tutto ciò che è contingente, soggettivo, a-razionale (come i desideri e le passioni umane), la Ragione comprende che l’agire concreto ed oggettivo include proprio questi elementi, sottoponendoli ad un articolato processo di formazione e di mediazione.

Hegel cerca, dunque, di superare la rigida necessità formale del *Sollen*, della contrapposizione intellettualistica tra ciò che è razionale e logico e ciò che non lo è, individuando nella dottrina morale di Kant e di Fichte l’esempio cardine di questo atteggiamento teorico. Al contempo, però, egli non produce alcuna esaltazione dell’elemento della contingenza, di quanto è desiderio e passione, componente a-razionale: tale assolutizzazione della contingenza e dell’eccezione che motiverebbe l’agire, legandolo alla superiorità del “cuore” e del sentimento rispetto alla ragione e alle sue leggi, finirebbe per apparentare il ragionamento hegeliano a quello di quegli autori romantici che egli critica aspramente fin dagli anni di Jena⁵⁰⁰. La mediazione della necessità e della

⁵⁰⁰ La critica alle posizioni romantiche acquisisce particolare importanza già nella *Vorrede* a *Ph*, dove abbiamo lo schema logico della confutazione hegeliana e viene ripresa nella stessa *Vorrede* alla *Rph*. Il suo principale referente è Schleiermacher (come puntualizza anche K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, tr. it. cit., pp. 771-785), anche se la critica colpisce una serie piuttosto vasta di pensatori e letterati dell’ambiente romantico. E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo*, cit., pp. 85-94 ha sottolineato il ruolo giocato da Jacobi nella critica hegeliana al pensiero pratico di Kant e a Fichte: proprio Jacobi segnala, per primo, l’insufficienza di una filosofia che astragga dal complesso dei desideri, dei bisogni, delle passioni (dal “cuore”) e si avvalga unicamente dei freddi e rigidi procedimenti dell’intelletto. Questi aspetti vengono analizzati da Hegel nella sua recensione de terzo volume dell’opera jacobiana: G.W.F. HEGEL, *Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band* (1817), in *Schriften und Entwürfe I*, cit., pp. 7-29; tr. it. a cura di M. Del Vecchio, *La dialettica di Jacobi*, Franco Angeli, Milano 1984. L’opera di Jacobi rappresenta un riferimento importante della sezione *moralità* ma non può essere assolutizzato, come sottolinea l’autore, poiché dà vita ad una considerazione dell’agire legata al carattere imprescindibile del cuore e dell’interiorità, capace di eccedere i doveri imposti dalla sostanza etica del proprio popolo: avremmo un’etica connessa a gesti eroici ed eccezionali, legati alla contingenza di colui che li compie e slegati dalla necessità oggettiva delle leggi. Oltre a questo riferimento è sicuramente centrale, come abbiamo già riscontrato, anche quello agli scritti aristotelici sull’anima e sulle sue componenti a-logiche: su questo oltre al lavoro di Cafagna (*Ivi*, pp. 86-87) è decisivo F. CHIEREGHIN, *Teleologia e idea della vita tra Kant e Aristotele*, cit., che si concentra

contingenza non va pensata come la somma di kantismo e romanticismo, ma come completa trasformazione del piano discorsivo sul quale questa opposizione teorica può essere collocata: non più la dimensione morale ma quella etica, non più il procedere dell'Intelletto ma la dinamica dialettica della Ragione.

2.3 Considerazioni finali

La necessità, tanto nel senso più generico della “necessità interna” dell'intenzione (par. 2.1), quanto in quello più tecnico della necessità del *Sollen* (par. 2.2), rimane del tutto contrapposta alla sfera della contingenza e della particolarità, non riesce così a superarla, ed anzi, finisce per farne qualcosa di invalicabile: l'esito della moralità si trova dunque dalla parte della contingenza⁵⁰¹. Ciò nonostante questo non comporta un alleggerimento del lato coercitivo della necessità che, mantenendo un margine di estrinsecità rispetto alla contingenza del soggetto finito, regola il suo agire in modo ancora eteronomo e coattivo.

La *moralità* apre il problema della contingenza e lo connette a quello del soggetto finito, che agisce e decide, ed in questo modo problematizza la posizione del diritto astratto, interrompe il domino della semplice *necessità normativa* e *negativa* che in esso si realizzava, ma non elimina completamente l'estraneità ed il carattere estrinseco della legge e del dovere. Hegel nota come la scissione tra forma e contenuto, necessità e contingenza, produca un margine di estrinsecità all'interno del soggetto morale, il quale è mosso dal *Sollen*, da un ordine morale che egli accoglie come proprio ma che non riesce mai a realizzare pienamente: *la necessità del Sollen non è più caratterizzata dall'esteriorità della norma giuridica, ma da questa peculiare esteriorità, che è interna allo stesso soggetto. All'interno di questo quadro, la scommessa di Hegel diventa quella di pensare la necessità oltre le aporie della filosofia kantiana ma, non certo, come è sembrato a molti interpreti, per stabilire un dominio ferreo della necessità sulla contingenza*

Nella *moralità* emerge, dunque, una rete concettuale che stringe insieme i termini *Subjektivität*, *Endlichkeit*, *Zufälligkeit*: termini che costituiscono le basi della *subjektive Freiheit*, del principio moderno della libertà particolare degli individui, del loro diritto di sapersi come gli autori delle loro azioni (come coloro che fanno, valutano, decidono): *la moralità apre il problema della contingenza, iscrivendolo all'interno di quello della libertà soggettiva o “per sé”*.

sull'importante utilizzo di tali fonti nell'ambito dell'*antropologia* e dello *spirito soggettivo* specialmente ai tempi di Heidelberg.

⁵⁰¹ Questa considerazione è supportata da *Wa*, § 61, *Ho*, p. 108 e *He*, p. 399.

3. *Notwendigkeit* e *Zufälligkeit* II: la struttura modale dell'eticità

La *Wirklichkeit* di un dato sistema etico, e quindi la dimensione modale della *Sittlichkeit*, dipende dalla relazione dialettica tra *Notwendigkeit* e *Zufälligkeit*. L'area della *Notwendigkeit* è rappresentata dal "lato sostanziale" delle potenze etiche, dei doveri e delle istituzioni, e l'area della *Zufälligkeit* dal cosiddetto "lato soggettivo"⁵⁰² del sapere, del volere e dell'agire degli individui finiti. La *libertà concreta* (*konkrete Freiheit*), la libertà in sé e per sé, ovvero l'Idea centrale dell'intera *Rph*, non coincide con nessuno di questi due lati presi nella loro unilateralità: non è né un'assolutizzazione della contingenza soggettiva né, viceversa, il risultato di un rigido determinismo prodotto dalla necessità delle istituzioni. Essa dipende piuttosto dall'eliminazione di qualsiasi forma di opposizione intellettualistica tra queste due categorie.

Le letture più classiche dell'eticità tendono ad evidenziare al suo interno un dominio pressoché assoluto da parte del lato della *Notwendigkeit* e a visualizzare nella critica hegeliana alla concezione moderna della libertà soggettiva un radicale annullamento di qualsiasi aspetto legato alla *Zufälligkeit*. Nel corso del presente e del prossimo paragrafo intenderemo mettere in luce il carattere deficitario di questa visione del pensiero hegeliano e sostenere una diversa scommessa interpretativa, volta a segnalare proprio nella sezione *Sittlichkeit* l'emergere di un innovativo ed originale tentativo di pensare la sfera dell'agire individuale e della contingenza ad essa associata; un tentativo di pensare questa sfera, senza ricondurla all'interno di un dispositivo di controllo e coercizione, come quello che, secondo Hegel, caratterizza la tradizione che risale al diritto naturale.

Nel secondo capitolo (par. 1 e 4) abbiamo visto come Hegel segnalasse, all'interno della tradizione giusnaturalista, una radicata incapacità di cogliere il ruolo intrinsecamente politico svolto dall'agire contingente degli individui. L'eticità rappresenta un tentativo di superare il paradosso cui conduce quest'ultima posizione: il fatto che, ad un'assolutizzazione iniziale della contingenza individuale, segua, alla fine del processo deduttivo, la legittimazione della massima necessità e della coercizione di quella stessa individualità.

Il diritto naturale fonda la propria costruzione deduttiva sull'assioma della libertà individuale, concepita come la più completa indipendenza della volontà da ogni condizione e limitazione necessaria: la volontà, che si trova di fronte ad una molteplicità indefinita di

⁵⁰² La contingenza è identificata all'area degli interessi soggettivi. Tra i riferimenti più espliciti a riguardo si vedano *Hop*, § 162 che parla di "*subjektive Zufälligkeiten*" e *Ri*, p. 174 e 176.

scelte, opera le proprie decisioni in modo contingente, affidandosi cioè alla propria *Natürlichkeit* (ai propri bisogni e desideri) e agli interessi particolaristici che la riguardano. La libertà, coincidente con l'arbitrio, dipende dalla più astratta e unilaterale affermazione della contingenza, definita nella sua distinzione estrinseca rispetto alla necessità. La contingenza viene dunque a rappresentare la dimensione modale attraverso la quale il particolare, ovvero il soggetto fondato unicamente sulla propria volontà interiore ed escludente, si astrae o addirittura si contrappone all'universale: il singolo si astrae da ogni condizione necessaria, si isola e pretende di far valere i suoi interessi contingenti come la legge dell'agire. Di fronte a questo pericolo, il diritto esercita una limitazione (*Beschränkung*) esterna⁵⁰³: interviene imponendo la legge secondo la modalità della *äußere Notwendigkeit*, dello *Zwang* e della *Gewalt*⁵⁰⁴.

La definizione della libertà soggettiva dipende unicamente dalla contingenza ed esclude da sé ogni riferimento alla necessità e alla sua funzione limitante. In questo modo la necessità e la limitazione prodotte dal diritto si applicano come un fattore esterno e obbligante, che l'individuo avverte come estraneo: la necessità del diritto non implica nessuna partecipazione da parte degli individui, sui quali si applica come il frutto di una volontà impersonale, che non dipende in alcun modo da loro. *L'assunzione unilaterale della contingenza soggettiva come fondamento del concetto della libertà, conduce alla più assoluta negazione di uno spazio effettivo per la contingenza e alla fondazione della necessità ferrea del diritto.*

La dimensione della contingenza, come ciò che non è calcolabile e che implica sempre una componente fortuita, non può essere inserita all'interno di un ragionamento rigorosamente deduttivo com'è quello condotto dal moderno dispositivo del diritto: ciò che è casuale si configura come un elemento indeducibile, non rappresentabile all'interno dell'apparato disciplinare del diritto formale.

A questo proposito, la *Rph* sviluppa un ragionamento, che Hegel ha già chiaramente delineato negli scritti del periodo jenese, mettendo a tema la forma politico-giuridica dello

⁵⁰³ Si veda *Rph*, § 149.

⁵⁰⁴ Hegel equipara l'*äußere Notwendigkeit* alla *Gewalt* e allo *Zwang* in *Wa*, § 128 An e in *Ho*, p. 93. Qui oltre ai passi hobbesiani e kantiani cui ci siamo riferiti in precedenza, si potrebbe individuare anche un riferimento alla concezione del diritto esposta da J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, cit., il quale definisce il concetto del diritto come «rapporto *necessario* di esseri liberi uno con l'altro» (*Ivi*, I/3, p. 358; 47. Sottolineatura nostra). Questa forma di necessità è secondo Hegel l'intervento esterno del diritto come limitazione coercitiva e negatrice della libertà. Per una lettura di questi snodi, cosciente della critica hegeliana ma capace di cogliere lo spessore della proposta fichtiana si rimanda a M. IVALDO, *Il sistema del diritto di Fichte. Per una rilettura del «Fondamento del diritto naturale»*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXXIX, 4, 1987, pp. 580-605.

Stato moderno. Quest'ultima risponde ad una necessità stabilita per via teorico-deduttiva, che si configura come un ordine necessario, dove ogni cosa è già decisa una volta per tutte, la politica viene sostituita dal diritto e le prassi tipiche del governo si traducono nell'applicazione amministrativa di una serie di forme astratte alla molteplicità amorfa degli individui liberi ed uguali, che costituisce il corpo sociale. Hegel paragona tale costruzione giuridica dello Stato ad una macchina⁵⁰⁵, all'interno della quale la contingenza individuale rappresenta un aspetto che può inficiare il corretto funzionamento dei suoi ingranaggi. La *Zufälligkeit* è legata al rischio e all'imprevisto, ovvero a quanto non può essere regolato da una semplice forma giuridica, e costituisce perciò il dominio della politica come mediazione pratica delle diverse spinte che compongono l'intero.

La presenza di aspetti contingenti, strettamente legata all'agire degli individui, costituisce una sorta di punto cieco per quanto concerne la costruzione giuridica. Tale presenza viene, dunque, sottoposta ad una rigorosa limitazione all'interno della sfera privata (delle decisioni e delle azioni che non riguardano direttamente lo Stato e la vita politica) e ad un crescente controllo; controllo o sorveglianza poliziesca dell'agire contingente degli individui, con cui Hegel si confronta criticamente già negli scritti di Jena e, in modo ben più sistematico e complesso, nella sezione sulla *società civile* della *Rph*.

Il riferimento principale dell'analisi hegeliana è, certo, la dottrina del diritto e dello stato di Fichte, letta (in modo evidentemente riduttivo) come estremizzazione delle logiche moderne della sicurezza e della sorveglianza: nel *Naturrecht* fichtiano, così come già in Kant, l'agire in comune degli uomini, la fondazione della comunità, dipende dalla limitazione del volere indipendente dei singoli, i quali riconoscono nel diritto e nella legge le uniche condizioni in grado di assicurare e di permettere loro il conseguimento dei propri interessi e del proprio benessere individuale⁵⁰⁶. La base del diritto è l'individuo e il suo interesse, ovvero ciò che corrisponde alla massima contingenza. Ora, però, per garantire tale contingenza è obbligatorio produrre una limitazione coattiva che regoli l'agire degli individui, fondando il loro spazio comune in base al principio della *sicurezza*. Quest'ultimo diviene il perno dell'intero politico, e la coazione operata dal diritto viene ad esprimersi attraverso rigide prassi di *polizia*, che non solo eliminano e sanzionano i comportamenti contrari alla legge, ma mirano alla loro prevenzione: la legge si afferma come una «volontà

⁵⁰⁵ «Ma quello Stato-dell'intelletto non è un'organizzazione bensì una macchina» (*Diff*, p. 58; 70). Su queste riflessioni jenesi intorno allo Stato si veda F. CHIEREGHIN, *Hegel a Jena. La concezione dello Stato prima della Fenomenologia*, in "Verifiche", 1988, pp. 1-22. Per questo e per tutti i seguenti riferimenti alla filosofia politica jenesa è utile la consultazione di F. LI VIGNI, *La dialettica dell'etico. Lessico ragionato della filosofia etico-politica hegeliana nel periodo di Jena*, Guerini e associati, Milano 1992.

⁵⁰⁶ Si veda J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, cit., I/3, p. 320; 9.

necessaria ed incapace di eccezione»⁵⁰⁷. Nelle procedure di controllo dell'identità (i passaporti), dei movimenti individuali, delle finalità private e particolari di ciascuno, Hegel legge il tentativo di eliminare definitivamente il rischio della contingenza, attraverso la necessità estrinseca del diritto e della polizia.

L'assunzione univoca della contingenza, come base per la definizione della libertà, conduce al suo contrario, la più cieca necessità. Da questo punto di vista Fichte porta alle sue estreme conseguenze il paradosso modale del diritto naturale moderno, traducendo la politica in una serie di rigidi meccanismi di polizia e riducendo lo Stato ad uno scenario distopico, nel quale regna il più totale controllo. Nella comunità, pensata da Fichte, «la libertà deve negare se stessa per essere libertà [...] la vita si è lasciata assoggettare e la riflessione [*Reflexion*] ne ha ottenuto la signoria ed ha riportato vittoria sulla ragione [*Vernunft*]. Questo stato di necessità [*Nothstaat*] viene affermato come diritto naturale, ma non nel senso che lo scopo supremo sarebbe quello di toglierlo e di costruire mediante la ragione, invece di questa comunità guidata dall'intelletto, non razionale, un'organizzazione della vita libera da ogni schiavitù nei confronti del concetto; anzi, quello stato di necessità e la sua infinita estensione su tutte le attività della vita vale come necessità assoluta»⁵⁰⁸. La critica di Hegel, come avremo modo di vedere nel prosieguo, non è rivolta alle pratiche di polizia e di amministrazione in se stesse ed, infatti, anche nella *Rph* viene loro dedicata una specifica attenzione. Il limite della posizione fichtiana sarebbe quello di aver esteso il loro dominio sull'intera comunità, di aver fatto della sicurezza l'unica legge del vivere in comune, di non aver colto il passaggio dal *Notstaat* allo Stato vero e proprio, dalla necessità intellettualistica alla necessità della ragione: com'è tipico della *Reflexion*, ciò comporta la scomposizione della vita organica dell'intero ed il controllo minuzioso di ogni singola parte, ovvero la ramificazione della polizia, che produce una progressiva eliminazione della contingenza dello Stato.

L'analisi hegeliana, nella *Rph*, non si limita al riferimento fichtiano e si gioca attraverso il confronto con quella serie di saperi e di prassi disciplinari che, tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, convergono all'interno delle scienze di polizia,

⁵⁰⁷ Ivi, p. 398; 93. Sulla natura della legge di coazione si veda Ivi, I/4, p. 154; 324. Sul principio della sicurezza e della conservazione come elemento dominante del diritto Fichte si esprime anche in J. G. FICHTE, *Rechtslehre vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, in SW, a cura di I. H. Fichte, X, pp. 493-652, qui p. 517. Per una lettura che metta in luce l'eccedenza del pensiero politico fichtiano rispetto alla centralità del concetto di sicurezza, si veda C. CESA, *Tra libertà e sicurezza. Un caso esemplare: J. G. Fichte*, in "Teoria politica", I, 1985, pp. 73-93. Si veda anche G. DUSO, *Libertà e stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in ID. (a cura di), *Il contratto sociale*, cit., pp. 273-309, il quale si sofferma con particolare attenzione sul valore coattivo della legge, pur senza limitare l'originalità della proposta fichtiana.

⁵⁰⁸ Diff, pp. 55-56; 66-67.

dell'amministrazione e del controllo: come abbiamo già notato, e come vedremo meglio nel prosieguo (par. 4.2), tali discipline costituiscono, per Hegel, il momento culminante del dispositivo concettuale del diritto naturale moderno. Con l'istituzionalizzazione di queste ultime sul piano della *Verfassung* dello Stato, l'agire contingente degli individui non è soggetto solo a proibizioni e regolamentazioni, come nell'ambito classico del diritto moderno, ma ad una costante prevenzione («all'intelletto preventivo e al suo potere»⁵⁰⁹) di qualsiasi situazione segnata dal riferimento modale alla *Zufälligkeit*. Quest'ultima non è più un semplice difetto, che viene eliminato grazie al rigore della deduzione razionale della forma politica, ma un pericolo costante che va prevenuto ed espunto dalle maglie dello Stato e del corpo sociale.

La tenuta dello Stato dipenderebbe, allora, dalla neutralizzazione, all'interno dello spazio pubblico, di quella stessa contingenza che è stata riconosciuta come parte attiva della libertà individuale. La necessità del diritto si esercita, e al contempo si forma, tramite la regolamentazione, il controllo ed il livellamento di ogni differenza legata agli individui, in quanto produttrice di contingenza, ovvero di una serie di elementi che non possono essere dedotti dalla forma giuridica. Seguendo l'analisi dischiusa da Hegel nell'ultima sezione della *Rph*, i problemi dell'agire contingente e della produzione di differenza e pluralismo, rappresentano il punto su cui l'identificazione tra il politico e l'ambito del diritto mostra le sue crepe.

La critica hegeliana della libertà soggettiva non può, dunque, essere letta come un totale rifiuto della contingenza in nome di un dominio della necessità delle istituzioni e dello Stato. Tale critica registra, ben altrimenti, il paradossale esito cui conduce il piano discorsivo del diritto naturale: *l'assunzione univoca della contingenza si rovescia nel più assoluto dominio della necessità. Una simile comprensione della libertà resta così sospesa alla distinzione, profondamente radicata nell'epoca moderna, tra il privato come spazio della contingenza e della soggettività e il pubblico, come dimensione della necessità, dell'universalità e della sostanzialità*⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ *Diff*, p. 56; 68. «Ed in questo ideale di Stato non c'è nessun agire e nessun movimento che non debba necessariamente essere sottoposto ad una legge, posto sotto controllo immediato, sorvegliato dalla polizia» (*Ibid.*).

⁵¹⁰ Sull'opposizione pubblico-privato come cardine della modernità politica e su una simile logica di annullamento della contingenza si vedano le riflessioni di R. KOSELLECK, *Historik und Hermeneutik*, in H. G. GADAMER - R. KOSELLECK, *Hermeneutik und Historik*, Winter, Heidelberg 1987, pp. 9-28; tr. it. di P. Biale, *Ermeneutica ed istorica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1990, pp. 13-37 e di N. BOBBIO *La grande dicotomia: pubblico/privato* (1981), in ID., *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985, pp. 3-22. Si veda anche G. FIASCHI, *Pubblico e privato: oltre la grande dicotomia moderna?*, in ID. (a cura di), *Governance: Oltre lo Stato?*, Rubbetino, Soveria Mannelli 2008.

Segnalando questo esito, Hegel inaugura un differente ed innovativo tentativo di pensare la libertà, alla cui base sta una profonda riconfigurazione della logica modale fin qui analizzata: *la questione della libertà effettuale (concreta, in sé e per sé) dipende, nella nostra lettura, dall'impostazione di una nuova definizione dei rapporti modali*. Una simile proposta interpretativa si sostiene su una lettura incrociata dei paragrafi introduttivi alla *Sittlichkeit* (§§ 142-155) e di quelli che aprono la sezione sullo Stato (§§ 260-271): al loro interno, infatti, Hegel produce l'asse portante del ragionamento intorno alla necessità e alla contingenza. Procederemo, dunque, discutendo in questo paragrafo tale asse portante ed approfondendo nel prossimo le strutture concrete tramite cui Hegel sviluppa il suo discorso sull'eticità.

3.1 Notwendigkeit

La categoria della «*sittliche Nothwendigkeit*»⁵¹¹ corrisponde all'ambito delle «potenze etiche [*sittlichen Mächte*]»⁵¹², ossia dei doveri (*Pflichten*), delle leggi (*Gesetze*)⁵¹³ e delle istituzioni (*Institutionen*) che, relazionandosi tra loro, costituiscono la *Wirklichkeit* dell'eticità: Hegel ne parla esplicitamente come del «circolo della Necessità [*Kreis der Nothwendigkeit*]»⁵¹⁴. Tale ambito delle potenze etiche svolge, secondo Hegel, il compito della limitazione (*Beschränkung*) dell'arbitrio soggettivo, in quanto pone le condizioni oggettive che delimitano le scelte e le azioni possibili.

Nella prospettiva hegeliana la *Beschränkung* costituisce un processo decisivo per quanto concerne la determinazione dell'Idea della libertà. Essa non è, come ritengono i teorici del diritto naturale, un procedimento successivo alla posizione della libertà, che si ridurrebbe allora ad arbitrio, ma un momento decisivo all'interno del processo costitutivo della stessa libertà (*Rph*, §§ 21-24 e § 144). Finché la libertà viene concepita come completa indipendenza della volontà individuale dall'insieme di rapporti oggettivi e necessari che compongono il reale, essa rimane qualcosa di astratto. Il momento della limitazione o della necessità produce, invece, la concretizzazione della libertà, estroflette la volontà

⁵¹¹ *Gr*, p. 322.

⁵¹² *Rph*, § 145.

⁵¹³ Sui diversi significati del termine *legge* nella filosofia del diritto hegeliana si veda A. v. BOGDANDY, *Hegels Theorie des Gesetzes*, Alber, Freiburg 1989, che riporta la legge "etica" al piano dei rapporti concreti di un popolo.

⁵¹⁴ *Rph*, § 145. Molto più ricca è la definizione che compare nel quaderno *Hoto*: «*ein Kreis, eine Totalität der Nothwendigkeit*» (*Ho*, p. 483). Hegel parla anche di «*Kreises der sittlichen Nothwendigkeit*» (*Rph*, § 148 An). Già in *Hop* § 145 troviamo la distinzione tra la necessità esterna e la necessità che "è libertà": in questo caso si parla di «*Kreis der Mächten*».

individuale dalla sua chiusura e la inserisce nell'ordine delle condizioni effettuali dell'*eticità*: delle relazioni umane, materiali e simboliche, delle istituzioni e dei doveri, che l'individuo impara a riconoscere come lo spazio entro cui è possibile la sua stessa realizzazione.

Non si tratta di leggere questo procedimento come una semplice limitazione, come un restringimento della gamma di possibilità offerta alla libertà soggettiva: nella prospettiva hegeliana, arbitrio e libertà concreta non sono, infatti, due entità confrontabili. Tra di esse si compie un vero e proprio salto qualitativo, ovvero il passaggio dalla *Unwirklichkeit* alla *Wirklichkeit*. L'arbitrio corrisponde ad una libertà totale, priva di ogni limitazione, ed è il possesso di un soggetto altrettanto "totale", cioè indipendente dalle condizioni reali e necessarie in cui è inserito. Ora, però, nella lettura hegeliana, tutto ciò è una semplice astrazione: ciò che è effettuale è piuttosto la libertà concreta che si produce tramite l'azione interna della limitazione.

A rigor di logica, la libertà concreta non è dunque un restringimento, ma l'attuazione più conseguente dell'Idea della libertà. La necessità non è, dunque, solo ciò che produce la limitazione, ma è il momento discriminante della *Verwirklichung* dell'Idea della libertà⁵¹⁵. Così, la vita associata comporta una serie di limitazioni, necessita l'interesse del singolo a mediarsi con quello degli altri singoli e ancor di più con quello dell'universale; ma essa produce al contempo la liberazione dai bisogni naturali e dalla «depressione nella quale esso [*scil.*: l'individuo] è come particolarità soggettiva [*subjektive Besonderheit*] nelle riflessioni morali su ciò che si deve fare [*Sollen*] e su ciò che si può fare [*Mögen*], vuoi dalla soggettività indeterminata [*unbestimmte Subjektivität*] che non viene all'esserci [*Dasein*] e alla determinatezza oggettiva [*objektiven Bestimmtheit*] dell'agire [*Handelns*] e

⁵¹⁵ Si veda *Rph*, § 149. Questo stesso riconoscimento è compiuto da Hegel nel paragrafo conclusivo sul *diritto astratto* di *Enz A*, nel quale è a tema la critica del diritto naturale e della sua concezione della libertà. Citiamo, nella sua quasi totalità, l'annotazione hegeliana, in quanto ci sembra costituire una felice esposizione del senso assunto dal concetto di libertà e un punto di arrivo nella critica del giusnaturalismo: «L'espressione diritto naturale, che è stata finora usuale per la dottrina filosofica del diritto, contiene l'equivocità se il diritto sia da intendere come un diritto per così dire innato in virtù della natura immediata o come quello che si determina mediante la natura della cosa [*Sache*], cioè mediante il concetto. Il primo senso è tuttavia quello comunemente inteso un tempo; tanto che è stato parimenti inventato uno stato di natura, nel quale dovrebbe valere il diritto naturale, mentre la condizione della società e dello Stato richiederebbe piuttosto una limitazione della libertà ed un sacrificio dei diritti naturali. Di fatto però il diritto e tutte le sue determinazioni si fondano soltanto sulla libera personalità, un'autodeterminazione che è piuttosto il contrario della determinazione naturale. Uno stato di natura è perciò uno stato della violenza e dell'ingiustizia, del quale non si può dire nulla di più se non che da esso bisogna uscire. La società è invece lo stato in cui soltanto il diritto ha la sua effettualità; ciò che è da limitare e da sacrificare è proprio l'arbitrio e la violenza dello stato di natura» (*Enz A*, § 415 An).

rimane *entro sé* e come una non-realtà [*Unwirklichkeit*]]»⁵¹⁶. La necessità, intesa in termini speculativi o dialettici, porta a compimento la reciprocità della *Beschränkung* e della *Befreiung*: essa, grazie a questa integrazione, perde ogni aspetto estrinseco e coercitivo⁵¹⁷.

La necessità riguarda, in prima battuta, il lato sostanziale dell'etico. Essa governa la vita degli individui, che figurano come la sua «*erscheinende Gestalt*»⁵¹⁸. A questo proposito Hegel utilizza alcune delle espressioni e delle immagini che sono state più sfruttate dalle letture stataliste delle *Rph*, volte a segnalare il sacrificio dell'individuo come condizione per la realizzazione dell'universale dello Stato. Hegel descrive effettivamente gli individui come «*Akzidenzen*»⁵¹⁹ della sostanza: fatto ancor più significativo se si nota che solitamente il filosofo si riferisce alla sfera soggettiva, utilizzando termini derivati dall'area semantica della *Zufälligkeit*. Al posto dell'usuale riferimento alla dialettica modale, abbiamo qui un richiamo ad una logica di tipo predicativo, secondo il modello classico del rapporto tra sostanza e accidenti.

Procedendo in questa direzione l'eticità si ridurrebbe ad una sostanza immota, ad un «universale immobile», che gli individui-accidenti fanno «come il loro fine [*Zweck*] motore»⁵²⁰, come «il loro fine ultimo»⁵²¹. Secondo questa alternanza di richiami alla sostanza spinoziana e al motore immobile di matrice aristotelica, l'idea dello Stato consisterebbe nell'annullamento del principio della soggettività, ed il dominio della necessità eliminerebbe ogni riferimento alla contingenza. Tali letture non tengono conto, però, del fatto che le immagini in questione appartengono alla descrizione della libertà «in sé»⁵²², ovvero di uno dei momenti che partecipano alla formazione della *libertà concreta*: al *momento sostanziale*, che non può essere fatto valere in modo astratto e unilaterale, allo stesso modo in cui non lo può essere il *momento soggettivo*. Una simile visione predicativa dell'eticità non esercita alcun ruolo all'interno dello svolgimento

⁵¹⁶ *Rph*, § 149. Si noti il riferimento modale alla *possibilità*. Si veda H. C. KLOTZ, *O fundamento lógico da passagem do arbitrio para a liberdade ética*, in "Veritas", vol. 55, 3, 2010, pp. 106-115, che mette in luce questi punti, in relazione alle posizioni di Kant e di Fichte. Hegel potrebbe aver racchiuso in questo paragrafo un implicito riferimento alle famose domande che compaiono all'interno della *Dottrina trascendentale del metodo*, nella parte finale della prima *Critica* kantiana, ed in particolare alla seconda ("che cosa devo fare?") e alla terza ("che cosa posso sperare?"). Hegel mostra, di nuovo, il nesso inscindibile tra il dovere, che dovrebbe reggersi sulla modalità della necessità, e il potere, tipica espressione della modalità della possibilità: la necessità, in Kant, è sempre e solo possibile.

⁵¹⁷ Evidenza, infatti, Hegel: «l'individuo [*Individuum*] ha nel dovere [*Pflicht*] piuttosto la sua *liberazione* [*Befreiung*]]» (*Rph*, § 149).

⁵¹⁸ *Rph*, § 145.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ivi*, § 152.

⁵²¹ *Ivi*, § 260.

⁵²² Si veda *Rph*, § 257.

concreto dei processi costituzionali, e rappresenta solo un'astrazione, che il filosofo utilizza, seguendo una finalità pedagogica: mostrare quali sono i termini in gioco. *A ben vedere, infatti, tanto la necessità sostanziale quanto la contingenza soggettiva non preesistono alla loro relazione dialettica, la quale non consiste nel legame tra due entità già formate, ma costruisce essa stessa i suoi termini, annodando la struttura dell'uno a quella dell'altro.*

Abbiamo già visto in sede logica, come il superamento hegeliano dell'immota sostanza spinoziana, permettesse di cogliere la presenza e la portata logica della contingenza: nella delineazione della *sostanza etica* gioca, dunque, un ruolo centrale il confronto critico con Spinoza⁵²³. Diviene allora decisivo quanto Hegel scrive al paragrafo 514 dell'*Enciclopedia* berlinese, dove a proposito della sostanza etica intesa come «necessità [Notwendigkeit]» egli dice che l'individuo «cessa di essere un accidente [Accidenz] di essa; da una parte la contempla quale suo scopo finale assoluto nella realtà come un *di là* raggiunto; e dall'altra, mediante la sua *attività la produce*»⁵²⁴. L'eticità «ha nell'autocoscienza, il suo sapere, volere»⁵²⁵, e quest'ultima reciprocamente trova nella sostanza etica il suo fondamento. I rapporti oggettivi e istituzionali fondano l'agire degli individui, i quali, secondo la circolarità tipica della dialettica, vanno però riconosciuti come coloro che agiscono e danno vita alle relazioni familiari, sociali, economiche, politico-istituzionali. Hegel riconosce che sono gli individui e non le istituzioni impersonali ad agire: «*la legge non agisce, è soltanto l'uomo che agisce*»⁵²⁶. Questo implica che all'interno dell'eticità non tutto possa essere ricondotto alla sfera della necessità: che si producano azioni e situazioni che le istituzioni stesse non sono in grado di prevedere e che dipendono dalle individualità agenti.

⁵²³ Rimandiamo al primo capitolo, paragrafo 2, dove ci siamo occupati diffusamente dell'analisi hegeliana della sostanza e della sua radicale revisione di questo concetto. Non stiamo suggerendo di leggere l'eticità come la pura traduzione di un ragionamento già compiuto nella *Wdl*, ma di cogliere la portata decisiva di quanto è emerso in quella sede, per comprendere l'originalità della riflessione hegeliana sulla *sostanza etica*.

⁵²⁴ *Enz C*, § 514.

⁵²⁵ *Rph*, § 142. Anche in *JS III*, l'analisi della *costituzione* [Constitution] viene ricondotta alla dialettica delle dimensioni modali della necessità e della contingenza. Nonostante, in questa fase della speculazione hegeliana, la necessità dell'intero e della volontà universale sembri avere una chiara superiorità rispetto alla volontà singola, che «è una contingenza per l'universale» (*Ivi*, p. 257; 145), il filosofo specifica che «non si tratta di una necessità cieca, bensì di una necessità mediata dal sapere [...]». Così si presenta l'universale, *la seconda volta* nell'essere *la mia necessità*, la prima volta *nel sacrificare se stesso*» (*Ivi*, p. 255; 143). In questo sacrificio, la necessità dell'universale si nega, passa attraverso la contingenza della singola volontà, che la deve riconoscere e sapere come la propria legge. Solo così la necessità non è cieca, ovvero non è una potenza estranea, che l'individuo deve limitarsi a subire.

⁵²⁶ *Rph*, § 140. Una conferma si trova in *He*, p. 97 che sostiene che ad agire è il singolo e non il popolo (*Volk*).

Per definire l'eticità non ci si può limitare a richiamare la rete di rapporti, istituzioni, doveri che costituisce il suo scheletro sostanziale. Ciò che va aggiunto è che questi doveri devono essere riconosciuti, assunti e saputi coscientemente dagli individui agenti: senza tale sapere la sostanza etica rappresenterebbe una «*bewußtlose Nothwendigkeit*»⁵²⁷, una necessità cieca che agisce in modo indipendente ed estraneo rispetto agli stessi individui. L'intento di Hegel è, invece, quello di eliminare ogni residuo di estraneità del dovere, di pensare ad una *nessessità* che annulli gli aspetti di estrinsecità che connotano la struttura modale del *diritto* e quella della *moralità*.

Proprio grazie a questo procedimento legato all'autocoscienza, la sostanza si fa «altrettanto decisamente soggetto»⁵²⁸: «L'ethos oggettivo, che interviene in luogo del bene astratto, è la sostanza divenuta *concreta* grazie alla soggettività come forma infinita»⁵²⁹. La sostanza non va intesa come qualcosa di dato, un'identità precostituita, ma nei termini di un processo, nel quale essa si costituisce, esponendosi a ciò che le è altro, all'individualità che agisce e alla modalità della contingenza. La contingenza partecipa, perciò, alla formazione della necessità.

Se è vero che Hegel mira a realizzare l'incontro speculativo della necessità e della libertà (*Rph*, § 265), tale incontro non è qualcosa di dato e di immediato come poteva essere nel contesto della *polis*, dove si produceva un legame diretto tra gli individui e l'universale etico. La «*Zufälligkeit*» interrompe ogni coincidenza immediata di «*Notwendigkeit*» e di «*Freiheit*»: questo incontro, nel moderno, va pensato come un processo, va cioè prodotto in modo dinamico. La *Zufälligkeit* è, dunque, l'ambito della *Differenz*: una dimensione che non può certo valere come principio unico dell'etico, ma che deve essere ricompresa all'interno del movimento concettuale che realizza attivamente, secondo le modalità tipiche del *wirken*, l'unione della libertà e della necessità.

Nel caso della *Rph*, la realizzazione della sostanza come soggetto, consiste nella fondazione dell'*ethos*, di uno spazio comune nel quale «le potenze etiche non sono per il soggetto qualcosa di *estraneo* [*Fremdes*]» ma «la *sua propria Essenza*»⁵³⁰: le leggi, i doveri e le istituzioni non sono vuote forme che esercitino una necessità coercitiva sugli

⁵²⁷ *Gr*, p. 416. Il carattere inconscio della sostanza etica e della necessità è ribadito in una *Randbemerkungen* hegeliana (*Rph II*, p. 727). Si veda B. BOURGEOIS, *Hegel: Les Actes de l'Esprit*, Vrin, Paris 2001, pp. 138-146 sulla categoria di *nessessità* nella filosofia hegeliana del diritto e della storia in quanto irriducibile ad una forma di *cieca necessità*.

⁵²⁸ *Ph*, p. 18; 13.

⁵²⁹ *Rph*, § 144. O, ancora: la «sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito» (*Ivi*, § 15).

⁵³⁰ *Ivi*, § 147. Concordiamo con L. SIEP, *Was heißt „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie?*, in «Hegel Studien», 17, 1982, pp. 75-96, il quale sostiene che l'eticità conserva al suo interno e realizza il momento centrale della *moralità*, ovvero l'istanza della soggettività.

individui. Esse si realizzano, invece, come costumi (*Sitten*): leggi e doveri che vengono riconosciuti dagli individui come l'ambito entro cui la propria natura contingente si può realizzare concretamente.

L'*ethos* costituisce per gli individui una «seconda natura»⁵³¹, nella quale siano superate la passività e l'esteriorità che caratterizza la necessità delle leggi naturali: la «*geistige Nothwendigkeit*»⁵³² non è mai qualcosa di dato come nel caso della «*Naturnotwendigkeit*»⁵³³, che corrisponde ad una serie di condizioni vincolanti e meccaniche, le quali si ripetono sempre uguali. La necessità spirituale corrisponde, invece, ad un processo che non avviene meccanicamente ma che richiede l'intervento dell'autocoscienza; essa non può perciò assumere alcuna forma ripetitiva ma deve essere costantemente aperta al carattere imprevedibile delle decisioni e delle azioni degli individui.

Le istituzioni si confrontano con una dimensione temporale e modale dove non tutto è già deciso: la realizzazione della necessità dipende dal suo confronto con ciò che è contingente, ovvero con il fatto che ad agire siano sempre gli individui finiti sulla base di decisioni indeducibili dalle condizioni imposte da un dato sistema etico. Come ribadisce Hegel in sede di filosofia della storia, le istituzioni e i doveri valgono ed hanno presa sugli individui solo se sono in grado di confrontarsi con la molteplicità e la mutevolezza di spinte e di interessi che caratterizzano le diverse forme, diacroniche ma anche sincroniche, dell'agire individuale⁵³⁴. Quando le istituzioni non rispondono più ad alcun riconoscimento e ad alcuna *Gesinnung*, esse divengono inadeguate nei confronti dell'epoca storica ed assumono la forma di una necessità coercitiva, che non è partecipata e fatta propria dai singoli e dai gruppi.

In questo modo Hegel può determinare sul piano dell'*eticità* quella «*ethische Pflichtenlehre*»⁵³⁵ - dottrina dei doveri e dei costumi - che la *moralità* non riusciva a

⁵³¹ Ivi, § 151. Su questi punti si vedano V. VERRA, *Storia e seconda natura in Hegel*, in ID., *Lettura hegeliana*, cit., pp. 81-98 e L. CORTELLA, «*Libertà come ethos*», in C. RUGGIU – I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, Guerini, Milano 2003, pp. 129-139, che sviluppa però una lettura di questi passaggi piuttosto differente da quella qui proposta, segnata profondamente dal riferimento alla Scuola di Francoforte. Importante anche U. RAMEIL, *Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie*, "Hegel Studien", 16, 1981, pp. 123-162, in particolare sul senso del riferimento hegeliano all'*eticità* antica.

⁵³² *Ho*, p. 484.

⁵³³ Ivi, p. 598.

⁵³⁴ Si veda C. TAYLOR, *Hegel*, cit., pp. 295-296 che parte dalla *logica dell'essenza* per estendere il discorso su necessità e libertà alla visione hegeliana dell'uomo, e differenzia tra necessità naturale e necessità interna.

⁵³⁵ *Rph*, § 148 An. Si veda quanto emerge in *Ri*: «*Pflicht ist, was für das Individuum das Objektivste, das Notwendige für das Individuum ist, und der Staat ist das Wesen des Individuums*» (Ivi, p. 155).

fondare. L'ambito della dottrina dei doveri costituisce lo spazio all'interno del quale Hegel ritiene di poter portare a compimento la propria tematizzazione della *necessità*, come dimostra la definizione che caratterizza questo stesso ambito nella *Rph*: «*systematische Entwicklung des Kreises der sittlichen Notwendigkeit*»⁵³⁶.

La *Pflicht* è la categoria tramite cui Hegel cerca di decostruire l'identificazione tra il dovere (la modalità della necessità) e il suo aspetto esteriore e coercitivo. Quest'ultima rappresenta la concretizzazione del concetto del dovere e, perciò, fonda quanto l'ha preceduta: rispetto al formalismo e all'inefficacia del *Sollen*, la *Pflicht* si riferisce al lato oggettivo e determinato del dovere. In questo modo la forma del dovere non è riempita dalla sussunzione arbitraria di un contenuto, come avviene nelle dottrine empiriche del diritto, ma da un contenuto che risulta dallo «sviluppo *dei rapporti* che nello Stato sono necessari [*notwendig*]»⁵³⁷.

La necessità dei doveri non dipende, dunque, dall'applicazione di una serie di norme elaborate in modo astratto, ma dall'incontro e dall'incrocio di quei rapporti e di quelle condizioni effettuali, che formano quella che Hegel definisce «*wirkliche Sittlichkeit*»⁵³⁸: essere membro di una famiglia e di una corporazione è un esempio di dovere, in quanto queste ultime sono relazioni reali all'interno di uno Stato e non astrazioni prodotte da una teoria del diritto.

Il sistema delle leggi, dei doveri, delle istituzioni (delle “potenze etiche”) conferma pienamente quanto Hegel precisava, in sede teoretica, a proposito della struttura logica della legge; tema che emerge alla fine del capitolo sul *meccanismo* (nella sezione dedicata all'*oggettività*) ed è sviluppato in tutta la parte finale della *Wdl*. In quel caso, Hegel connetteva la dimensione della legge e quella della necessità, sostenendo che una legge non coincide con una regola meccanica, che implichi «un'uniformità formale»⁵³⁹ e seriale: «questa uniformità è bensì una regola, ma non però una legge. Soltanto il meccanismo libero ha una legge, la propria determinazione dell'individualità pura ossia del concetto che

⁵³⁶ *Rph*, § 148. Si veda A. PEPERZAK, *Hegels Pflichten-und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der “Grundlinien der Philosophie des Rechts” §§ 142-156*, in “Hegel Studien”, 17, 1982, pp. 97-117.

⁵³⁷ *Rph*, § 148 An. Si veda A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., cap. 7.

⁵³⁸ *Ho*, p. 491. Precisa Hegel: «In una comunità etica [*sittliche Gemeinwesen*] è facile dire *che cosa* l'uomo debba fare e *quali* siano i doveri ch'egli deve adempiere per essere virtuoso: egli non deve far altro se non quello che, nei suoi rapporti, è già tracciato» (*Rph*, § 150 An). Si veda D. JAMES, *Subjective Freedom and Necessity in Hegel's Philosophy of Right*, in “Theoria”, 131, 2012, pp. 41-63, che limita troppo la sua analisi della necessità alla *società civile*, come se questa categoria avesse solo un significato estrinseco e non anche uno più decisivo ed elevato sul piano dello Stato.

⁵³⁹ *Wdl III*, p. 146; 825. Sottolineatura nostra.

è per sé. Essa è come differenza in se stessa la sorgente inesauribile di un moto che si spicca di per sé [...] è *necessità libera* [*freie Nothwendigkeit*]»⁵⁴⁰.

Sul piano pratico, allo stesso modo, la legge non è l'applicazione estrinseca di una regola, l'uniformazione complessiva dell'intero corpo sociale, la progressiva eliminazione di ogni differenza o contingenza che increspi il tessuto etico dello Stato. Con ciò non intendiamo dire che Hegel giustifichi l'eccezione, promuova un'etica legata alla dimensione eccezionale dell'atto individuale, il che vorrebbe dire che egli rimane fermo alla prospettiva morale e la proietta al di sopra dell'eticità. Più semplicemente, ciò significa che l'oggettività e la necessità della sostanza etica non produce una mera applicazione di regole pre-confezionate, astratte da ogni riferimento alla costituzione materiale nella quale si trovano ad agire: se la regola nasce dalla completa neutralizzazione del problema della contingenza e della differenza che caratterizza le relazioni tra gli uomini, la legge nasce dal confronto con tali aspetti, nonostante non ne promuova l'assunzione unilaterale.

Il dovere si realizza, cioè, quando è riconosciuto come tale dagli individui, e senza tal riconoscimento la necessità del dovere non supererebbe la forma del *Sollen*: «Il lato astratto del diritto si limita a trascurare e a bandire l'interesse particolare, come un momento inessenziale, perfino indegno. La considerazione concreta, cioè l'Idea, mostra invece che il momento della particolarità è altrettanto essenziale, e che quindi il suo appagamento è puramente e semplicemente necessario [*notwendig*]»⁵⁴¹. *Per potersi realizzare pienamente, annullando il suo lato esteriore e violento, la necessità rende paradossalmente necessario, come suo stesso momento formativo, ciò che è contingente.* Laddove la necessità si applica come qualcosa di estraneo (*Fremdes*) all'individuo agente, come una vuota legge formale, la soggettività si trova nella condizione di poterla sovvertire, producendo un agire arbitrario. L'agire virtuoso è, invece, il risultato della coincidenza della forma e del contenuto del dovere.

Nell'*eticità*, Hegel teorizza la superiorità dei costumi e dei doveri rispetto alle leggi formali, intendendo i primi come l'espressione di una *necessità interna*, mentre i secondi come quella di una *necessità estranea*, incapace di fare presa e di condurre effettivamente l'agire individuale. Questo riferimento alla *innere Nothwendigkeit* non va letto come richiamo all'interiorità, ad una dimensione intimistica, legata ad un'eccedenza della dimensione dei sentimenti o della morale rispetto alla concretezza del reale e dunque della politica.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ *Rph*, § 261 An.

Su questo punto è bene segnalare ciò che distanzia la posizione hegeliana sui costumi da quella di Rousseau, della quale essa sembrerebbe condividere le finalità: ripensare lo statuto delle leggi in chiave non formalistica e legalistica, connettendole ai costumi. Se il riferimento al filosofo ginevrino può essere importante per cogliere l'ulteriorità dei costumi e dei doveri rispetto alla semplice applicazione di una regola normativa, altrettanto decisivo risulta, per Hegel, puntualizzare come questa ulteriorità non debba presentare alcuna dimensione intimistica, alcuna profondità morale. Rousseau opera, infatti, un incessante richiamo alla dimensione dell'interiorità dei costumi, al loro fondarsi sul sentimento e sul cuore del cittadino, indicando in questa forma di interiorizzazione un collante più solido per la legge stessa. Quest'ultima rimane qualcosa di estrinseco, facilmente disattendibile, se i costumi, scritti nel cuore dell'uomo, non dirigono la volontà dei cittadini: «afferriamo che il cuore dei cittadini è la migliore salvaguardia dello Stato; infatti esso sarà sempre ben difeso sia ben governato, e questa parte dell'amministrazione è talmente legata a tutte le altre, che un buon governo [*bon gouvernement*] non ha bisogno né di truppe né di alleati»⁵⁴². Solo così la legge, stabilita dal patto sociale, si configura come deliberazione del popolo sovrano su se stesso (volontà generale) e si realizza l'unità immediata tra il soggetto che produce ed enuncia la legge e l'oggetto di questa stessa enunciazione: «il popolo sottomesso alle leggi deve esserne l'autore»⁵⁴³. La legge rimanda, dunque, alla dimensione morale della virtù come vero e proprio collante all'interno del corpo sociale, e come eliminazione di ogni dicotomia tra governanti e governati, quindi di ogni *inegalité*; senza questa componente, una legge «non è una legge, ma un decreto [*décret*], non è un atto di sovranità [*act de souveraineté*] ma di magistratura [*magistrature*]»⁵⁴⁴.

Nonostante alcune tematiche hegeliane (connesse alla dimensione non formale né legalistica della legge, al tema dei costumi e della *innere Notwendigkeit*) possano far pensare ad una ripresa delle posizioni di Rousseau, il punto di discrimine tra i due autori è netto: il filosofo ginevrino assolutizza la dimensione morale dei costumi, l'interiorità del cuore. In Hegel, invece, l'interiorità della necessità indica solamente, in modo figurato,

⁵⁴² J.-J. ROUSSEAU, *Fragments politiques*, in *Oeuvres complètes*, vol. III, cit., pp. 471-560, qui p. 486; tr. it. a cura di P. Alteri, *Frammenti politici*, in *Scritti politici*, Utet, Torino, pp. 627-715, qui p. 641. Sul rapporto di Rousseau con il diritto naturale moderno si veda R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1979, pp. 63-124.

⁵⁴³ ID., *Du contrat social*, cit., p. 380; 55. Precisa Rousseau: «riunendo la legge l'universalità della nostra volontà e quella dell'oggetto» (*Ivi*, p. 379; 55).

⁵⁴⁴ *Ibid.* Sulla dimensione della virtù morale si veda quanto sostenuto da Rousseau nella nota lettera a don Deschamps: J.-J. ROUSSEAU, *Correspondances générale*, in P.-P. PLAN, *Table de la correspondance générale de J.-J. Rousseau*, con lettere inedite pubblicate da B. Cangebin, Droz, Genève 1953, VI, p. 160.

come il dovere etico non possa descrivere alcun margine di exteriorità rispetto all'individuo, che lo fa e lo sente proprio, ma non ha a che fare con nessun aspetto intimistico, con una dicotomia tra interno ed esterno, ragione e cuore: nella filosofia hegeliana non c'è spazio per alcun afflato romantico né per alcun riferimento all'immediatezza.

Hegel intende, piuttosto, eliminare l'elemento estrinseco e coattivo della legge⁵⁴⁵, ma perché ciò avvenga l'individuo deve sapere che il dovere rende vicendevolmente possibile l'esplicazione dei suoi diritti: «L'individuo, nel suo adempimento del dovere, deve trovare in qualche modo anche il suo proprio interesse, il proprio appagamento o tornaconto e, dal suo rapporto con lo Stato, deve derivargli un diritto tale che la cosa generale divenga la *sua propria cosa particolare*»⁵⁴⁶.

Tale risultato si realizza pienamente all'interno dello Stato, dove l'individuo non figura più come un suddito passivo, ma come *cittadino (Bürger)*, il quale, realizzando il dovere, viene garantito nel proprio benessere materiale, ma anche e soprattutto viene *riconosciuto* nella sua «essenza sostanziale» e ottiene «la coscienza e l'autosentimento di essere membro di questo tutto [*Ganzen*]»⁵⁴⁷: perché si produca il riconoscimento e la predisposizione degli individui nei confronti delle istituzioni, queste ultime devono garantire, a loro volta, il riconoscimento e la garanzia di uno spazio e di un ruolo alle individualità agenti.

L'estraneità della necessità viene meno una volta che i doveri rendano possibile il pieno dispiegamento del diritto, tanto nel suo lato materiale quanto in quello simbolico del *riconoscimento* del cittadino come membro dell'intero⁵⁴⁸: lato simbolico che ha una ricaduta pratica molto concreta, in quanto non significa altro se non che gli individui non

⁵⁴⁵ Se torniamo a quanto sostenuto a proposito della volontà e del contratto nei punti 1.2 e 1.3 di questo capitolo, ci accorgiamo che è proprio questo carattere estrinseco e coattivo che Rousseau, secondo Hegel, non riesce ad eliminare, in quanto la *volontà comune* non coincide con le singole volontà contraenti. Come nota G. DUSO, *Libertà e costituzione*, cit., p. 45-46, più complesso e sfumato è il rapporto tra il giovane Hegel e Rousseau, che si delinea nei primi scritti bernesi, nei luoghi in cui il filosofo tedesco cerca di pensare a forme di comunità, di prassi comuni, che non passino attraverso l'esautorazione dell'agire dei cittadini o che non producano alcuna reale separazione tra pubblico e privato: si veda G.W.F. HEGEL, *Frühe Schriften I*, a cura di F. Nicolin e G. Schüler, in *GW, I* (1989), pp. 314-328; tr. it. a cura di E. Mirri, *Scritti giovanili*, vol. I, Guida, Napoli 1993, pp. 465-479. Di nuovo, però, il punto di discriminare è costituito dall'appartenenza del discorso rousseauiano alla tradizione del contratto sociale, al fatto che la spaccatura tra pubblico e privato, attivo e passivo, continuerebbe, secondo Hegel, ad agire all'interno dello stesso cittadino, che Rousseau intende come al medesimo tempo sovrano e suddito. Si rimanda anche a A. RIPSTEIN, *Universal and General Will. Hegel and Rousseau*, in "Political Theory", 22, 3, 1994, pp. 444-467

⁵⁴⁶ *Rph*, § 261 An.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ Si veda *Wa*, § 124.

«vivono come mere persone private in vista di questo interesse particolare»⁵⁴⁹, non agiscono solo come individui privati ma hanno un ruolo ben preciso nella sfera pubblica, all'interno delle diverse cerchie tramite cui si dà concretamente l'agire in comune degli uomini. Come vedremo nel prosieguo, Hegel pensa che l'agire contingente degli individui sia costitutivamente aperto alla vita in comune. Diventa, perciò, possibile pensare che la necessità dei doveri e delle istituzioni non sia l'espressione di un processo che va dall'alto verso il basso, dall'universale verso il particolare ma implichi anche e sempre un processo inverso, il quale si afferma all'interno dell'agire contingente degli individui stessi.

A quest'altezza Hegel può sostenere che le istituzioni sono i «pilastri della Libertà pubblica [*öffentliche Freiheit*], poiché in esse la libertà particolare [*besondere Freiheit*] è realizzata e razionale, quindi in esse stesse sussiste *in sé* l'unione della libertà e della necessità [*Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit*]⁵⁵⁰. La necessità, facendosi uguale alla libertà, acquisisce il suo contenuto interiore e speculativo, e cede ogni aspetto di exteriorità. L'unificazione della libertà e della necessità si riallaccia alla categoria della *freie Nothwendigkeit*, che segna la transizione tra il piano dell'essenza e quello del concetto, contrassegnato appunto dall'effettuazione dell'Idea della libertà. Sul piano dello spirito oggettivo questa effettuazione avviene nello Stato, grazie alla rottura di ogni rigida identificazione tra la necessità e l'aspetto normativo tipico della visione giuridica della legge. *Nella filosofia hegeliana la categoria modale della necessità dipende dal movimento dialettico che produce al contempo limitazione e liberazione.*

Mentre la necessità del diritto, e in modo più complesso quella della moralità, sono unidirezionali, vanno cioè dall'universale verso il particolare, la *sittliche Nothwendigkeit* mostra al suo interno un movimento circolare che riguarda entrambi gli estremi. Per rimarcare la distanza che separa le visioni estrinseche della necessità da ciò che egli si propone di realizzare nell'eticità, Hegel definisce la necessità etica come una *innere* o

⁵⁴⁹ *Rph*, § 260. Sul tema del riconoscimento in rapporto alla fondazione dello "spazio comune" vanno perlomeno segnalate due proposte interpretative molto influenti all'interno della critica, che qui non vengono seguite: A. KOJÈVE, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris 1981; tr. it. di R. D'Ettore, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989, che approfondisce il tema del riconoscimento e si riallaccia al ruolo che questa dinamica ha nella dialettica servo-padrone, sviluppando la filosofia del diritto in chiave antropologica; A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992 (nuova edizione 2003); tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, che assegna centralità alla nozione di riconoscimento, fondandosi su una ricostruzione della produzione giovanile di Hegel.

⁵⁵⁰ *Rph*, § 265.

*vernünftige Notwendigkeit*⁵⁵¹. Questo risultato è, però, il guadagno finale di un processo che attraversa l'intera eticità, e che solo nello Stato ha il suo momento decisivo.

Certo, lo Stato hegeliano non è alieno dall'*äußere Notwendigkeit*, dall'esigenza del controllo, dell'amministrazione ed, anzi, esse giocano una parte molto importante nella comprensione del rapporto tra il filosofo di Stoccarda e la propria cultura storica: ma questi aspetti, che Hegel attribuisce al *Nothstaat* (il quale regola e amministra la società civile), non corrispondono alla totalità dello Stato. Quest'ultimo fonda al suo interno l'amministrazione e il governo come processi che non muovono unicamente dall'alto al basso (*äußere Notwendigkeit*), ma che sono efficaci solo quando co-agiscono con il movimento contrario, quello compiuto dalle cerchie e dalle corporazioni particolari (*innere Notwendigkeit*). Nel prossimo paragrafo chiariremo più dettagliatamente questi processi. Ora, invece, procediamo ad una sintetica definizione della contingenza nell'ambito dell'eticità.

3.2 Zufälligkeit

*Hegel associa la dimensione modale della Zufälligkeit a quella dell'agire individuale: al sapere e al volere degli individui che decidono e agiscono, alla predisposizione etica e al riconoscimento soggettivo delle istituzioni, ovvero ad una serie di aspetti non predeterminati, i quali non possono essere dedotti semplicemente dal piano delle condizioni oggettive che formano la sostanza etica di uno Stato. A questo proposito Hegel stringe un nesso strategico tra la propria concezione della soggettività e quella della contingenza*⁵⁵²: per poter pensare la contingenza senza ridurla ad una categoria astratta ed improduttiva, come avveniva nel pensiero politico di matrice giusnaturalista, egli ritiene di dover produrre una nuova definizione del concetto di soggettività, il quale si voglia libero dalle strettoie imposte dal modello dell'individualismo – dai dualismi tra universale e particolare, agire in comune e agire singolare, necessità e contingenza.

L'individuo cui pensa Hegel nella *Rph* non è un soggetto isolato, sciolto da ogni legame e da ogni limitazione oggettiva; egli è, piuttosto, sempre estroflesso dalla propria chiusura atomistica ed è fondato, nella sua stessa struttura costitutiva, da una serie di relazioni

⁵⁵¹ Per la prima espressione si veda *Rph*, § 118 An, 267; *Wa*, § 118; *Ho*, p. 93; *Gr*, p. 572; per la seconda *Hom*, p. 231. In *Gr*, p. 675 si trova la formula "*absolute Nothwendigkeit*".

⁵⁵² Si veda J.-C. PINSON, *Hegel: le droit et le libéralisme*, Puf, Paris 1989, il quale sottolinea il ruolo della contingenza come elemento decisivo nella visione hegeliana dell'agire individuale. Il limite di questo testo ci sembra essere l'eccessiva identificazione tra il tema della contingenza e quello di una politica di tipo liberale.

concrete e necessarie. Secondo il filosofo, ogni riferimento ad un presunto centro volontaristico del soggetto (l'«Io voglio»⁵⁵³ di cui parla il quaderno *Hoto*) rimane qualcosa di puramente astratto se non viene inserito in un contesto fatto di condizioni e di rapporti reali, che lo concretizzino e lo rendano effettuale: l'individuo è, ad esempio, sempre specificato dal fatto di essere membro di una famiglia e di una corporazione, cittadino di uno Stato ben preciso. Ciò che definisce e caratterizza un individuo non è, dunque, il riferimento ad un'astratta indipendenza della volontà, ad un'identità autonoma e preconfezionata ma il processo tramite cui tale volontà si concretizza e si determina attraverso la sua effettiva partecipazione ad una rete di relazioni intersoggettive⁵⁵⁴.

Non si tratta di ritenere, però, che tale definizione finisca per ridurre l'individualità al puro dominio della necessità e della sostanza etica, ovvero per eliminare ogni spazio per la singolarità contingente dell'individuo. Se è vero che ad agire sul piano della *Sittlichkeit* sono gli individui concreti e non le istituzioni e le leggi, ciò significa che il *circolo della necessità* e delle potenze etiche si realizza (assume *Dasein*) sempre e solo in modo contingente: tale *Verwirklichung* si compie grazie a decisioni e ad azioni individuali, dunque grazie a ciò che è più esposto al rischio e all'errore. Così, la necessità assume concretezza solo tramite la contingenza dell'agire finito degli individui: nulla garantisce, cioè, che la realizzazione del *circolo della necessità* (di queste istituzioni, all'interno di questo Stato) sia la migliore possibile o, addirittura, che essa sia una buona realizzazione. Come più volte notato, l'agire contingente degli individui può condurre, perfino all'interno dell'*eticità*, ad un esito erroneo, alla rottura non etica dei legami famigliari, sociali e politici: aspetto di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo.

La contingenza legata alle decisioni degli individui, all'arbitrio come momento formale del volere libero, è un principio che l'eticità deve garantire; ciò che va eliminato è la pretesa che questo momento possa valere come motivo univoco dell'agire individuale e l'arbitrio possa sostituirsi all'Idea della libertà. Se è vero che la volontà ha la *possibilità* di scegliere e che questa scelta implica un elemento soggettivo e *contingente*, è altrettanto vero che i contenuti tra cui essa può scegliere sono il risultato di rapporti reali, prodotti da un popolo in un'epoca precisa: l'agire dipende, cioè, da condizioni e limitazioni che rispondono alla modalità del *necessario*. L'individuo sceglie un marito o una moglie, un

⁵⁵³ *Ho*, p. 131.

⁵⁵⁴ Spunti in questa direzione si trovano in L. SIEP, *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels "Grundlinien des Philosophie des Rechts"*, in D. HENRICH – R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie*, cit., pp. 225-276. Non concordiamo, invece, con M. THEUNISSEN, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in D. HENRICH – R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie*, cit., pp. 311-381, che nega un vero e proprio spazio all'intersoggettività.

lavoro, esprime un dato interesse, ma ciò non avviene mai all'interno di una gamma illimitata ed indefinita di possibilità. Egli è sempre inserito in precise relazioni effettuali, che al contempo *limitano* le sue possibilità e *permettono* la realizzazione della sua libertà, altrimenti destinata all'*Unwirklichkeit*⁵⁵⁵.

La decisione implica l'aspetto modale della contingenza, ma non si risolve mai al suo interno: essa non fonda un agire arbitrario, che si opponga frontalmente alle logiche dell'intero. L'agire contingente dell'individuo particolare viene sempre inserito in un processo di mediazione che lo lega all'agire degli altri individui e lo connette direttamente alla dimensione della vita comune. L'individuo si trova dunque condotto, dalla sua stessa natura relazionale ed intersoggettiva, a negoziare i propri interessi, a mediare ogni aspetto particolaristico ed escludente. Tale mediazione non dipende, però, dall'intervento di una *limitazione* estrinseca, dall'imposizione di un potere estraneo ed impersonale, ovvero da una forma di *äußere Notwendigkeit*; essa è, piuttosto, il frutto di una dinamica immanente all'individuo stesso. Quest'ultimo sceglie di aderire ad una serie di condizioni necessarie, ma tali condizioni non sono il frutto di un'imposizione esterna, bensì quanto permette la più completa esplicazione della libertà soggettiva: la libertà, infatti, non si ferma più all'astrattezza della *libertà della possibilità* e diventa *libertà effettuale*.

In questo modo la contingenza, all'interno dell'eticità, è connessa, da una relazione dialettica, con la necessità sostanziale, che mediandola, limita la possibilità del suo imporsi in modo arbitrario⁵⁵⁶. Hegel non intende, però, eliminare la sfera della contingenza e della casualità dell'agire individuale o costringerla all'interno di precisi paletti (famiglia, corporazione). Al contrario egli concepisce quest'operazione come l'unica che sia in grado di conferire alla contingenza «l'oggettività nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di esser l'effettualità dell'Idea [*Wirklichkeit der Idee*]»⁵⁵⁷. Di nuovo il processo della *limitazione*, appannaggio della categoria modale della *Notwendigkeit*, non produce una mera restrizione della sfera dell'agire contingente degli individui, ma permette a quest'ultimo di esprimersi in modo concreto ed efficace.

La volontà soggettiva, nonostante sia segnata da un'ineliminabile contingenza, è riconosciuta da Hegel come l'unico principio in grado di realizzare la *Wirklichkeit der*

⁵⁵⁵Si veda *Rph*, §§ 147, 153, 154: i paragrafi dedicati al diritto degli individui a sviluppare la propria particolarità. Scrive Hegel che le limitazioni «Il diritto degli individui per la loro *destinazione soggettiva* alla libertà ha il suo compimento nel fatto ch'essi appartengono alla realtà etica, giacché la *certezza* della loro libertà ha la sua *verità* in tale oggettività, ed essi nell'*ethos* posseggono *effettualmente* la loro propria essenza, la loro *interna universalità*» (*Ivi*, § 153).

⁵⁵⁶ Sostiene Hegel: «L'universale nello Stato non lascia che gli scopi particolari come tali si ossifichino, piuttosto fa sì che essi sempre di nuovo si risolvano nell'universale» (*Wa*, § 122 An).

⁵⁵⁷ *Rph*, § 187 An.

Idee, di conferire esistenza concreta alla sostanza etica. Nella *Rph*, il filosofo porta a compimento una serie di riflessioni che emergono già nella *Phänomenologie*, riconoscendo come l'agire particolare sia sempre innervato di elementi che rimandano alla dimensione dell'agire comune e alla produzione dell'universale (*Rph*, § 186). Il rilievo hegeliano non si limita alla sfera dell'economia, che pur costituisce l'esempio più lampante del modo in cui anche l'agire più egoistico (quello delle *Privatpersonen*) si riveli inconsapevolmente⁵⁵⁸ connesso all'interesse dell'intero; esso riguarda l'intera concezione della soggettività, intesa come l'ambito di integrazione della contingenza e della necessità, del particolare e dell'universale.

L'individuo, in quanto si struttura in termini relazionali e anti-individualistici, sviluppa una trama di azioni, la quale s'inserisce in modo costitutivo all'interno di uno spazio comune (la famiglia, la corporazione, lo Stato), che giocoforza partecipa a formare. All'interno della *Sittlichkeit* la rigida contrapposizione tra privato e pubblico inizia a cedere. L'agire contingente degli individui non è più inteso come l'ipostatizzazione di finalità particolaristiche ma come un aspetto dinamico che, a partire dalla propria finitezza e contingenza, mira, anche se non sempre in modo consapevole, alla creazione di uno spazio e di un agire comune⁵⁵⁹.

Facendo perno su questi aspetti, Hegel pensa il rapporto tra l'agire contingente degli individui e quello necessario delle istituzioni in modo alternativo rispetto alla scienza politica del suo tempo: egli rielabora le forme moderne del controllo, della prevenzione e della regolazione forzata dell'agire individuale, procedendo ad una vera e propria *Bildung* della contingenza. Questo aspetto, che approfondiremo nel prosieguo (par. 4.2), emerge proprio all'interno della *società civile*: «la civiltà [*Bildung*] pertanto nella sua determinazione assoluta è la *liberazione* e il *lavoro* della superiore liberazione, cioè l'assoluto passaggio alla sostanzialità non più immediata, naturale, dell'eticità, bensì spirituale, infinitamente soggettiva, in pari tempo innalzata alla figura dell'universalità – Questa liberazione è nel soggetto il *duro lavoro* contro la mera soggettività del sentimento, contro l'immediatezza del desiderio, così come contro la vanità soggettiva del sentimento e l'arbitrio del libito [...] Parimenti questa forma dell'universalità, alla quale la particolarità

⁵⁵⁸ Scrive, infatti, Hegel: «l'interesse dell'Idea [*Interesse der Idee*], il quale non risiede nella coscienza di questi membri della società civile» (*Ivi*, § 187).

⁵⁵⁹ Si veda S. LAHREM, *Zum Stellenwert der Kategorie Besonderheit in Ästhetik und Politik*, in "Hegel-Jahrbuch", 1999, pp. 48-53, che sostiene l'importanza della categoria del particolare nell'intera filosofia hegeliana, finendo comunque per subordinarla al dominio dell'universale. Più convincente la prospettiva di Mi-La CHUNG, *Die Vermittlung des Einzelnen und des Allgemeinen in der praktischen Philosophie Hegels*, Roderer, Regensburg 1998, a cui si rimanda per una ricostruzione complessiva della relazione universale-particolare-individuale in ambito pratico e politico.

si è elaborata e maturata [...] fa sì che la particolarità *divenga* verace *essere per sé* dell'individualità»⁵⁶⁰.

La *Bildung* consiste nell'attivazione degli aspetti universali contenuti nell'agire particolare degli individui, ossia nella limitazione e nel togliimento di quanto rende possibile l'affermazione escludente dell'arbitrio. Quest'ultimo, non a caso, era definito nell'*Einleitung* come un atteggiamento conseguente alla «mancanza totale di educazione del pensiero [*Bildung des Gedankens*]»⁵⁶¹.

Il processo della *Bildung* agisce in una duplice direzione: (1) un movimento sistolico dell'universale che mira a educare il particolare tramite la statuizione delle leggi e la sua estensione per mezzo dell'amministrazione, del governo, dei funzionari e (2) un movimento diastolico, che parte dagli individui stessi, i quali agendo, ed inserendosi in precise cerchie di interessi, producono attivamente l'universale. Tale secondo movimento elimina ogni exteriorità dell'universale, dimostrando come quest'ultimo sia il frutto dell'agire degli individui e delle relazioni concrete cui questo agire dà vita: in termini modali, la contingenza produce i nessi che la connettono alla necessità. In termini più concreti, è opportuno fare riferimento al ruolo svolto dalla famiglia e dalla corporazione (le due cellule etiche dello Stato), all'interno delle quali gli individui si riconoscono come *membri* (*Mitglieder*) di un intero; aspetto, quest'ultimo, che implica una costante mediazione dei loro interessi e dei loro desideri.

⁵⁶⁰ *Rph*, § 187. La ricostruzione del concetto hegeliano di *Bildung* richiederebbe uno studio degli scritti giovanili e del periodo di Norimberga ed un confronto con lo sfondo storico ed intellettuale entro il quale esso si origina, che qui non potremo realizzare. Hegel, infatti, si riferisce all'intenso dibattito su questo tema, e più specificamente sull'educazione ed il raffinamento del genere umano, che caratterizza il XVIII secolo. Si rimanda, a questo proposito, all'ottima interpretazione di G. PAVANINI, *Hegel, la politica e la storia*, introduzione di R. Bodei, De Donato, Bari 1980. Sul problema della *Bildung* rimane centrale il saggio di K. LÖWITH, *Hegels Begriff der Bildung*, in ID., *Aufsätze und Vorträge 1930-70*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1971, pp. 211-228; tr. it. a cura di E. Tota, *Il concetto hegeliano di Bildung*, in *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976. Si vedano anche R. RACINARO, *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Franco Angeli, Milano 1985, pp.1-22, che delinea la genesi norimberghese del concetto di *Bildung* e G. GERARDI, *La nozione di «Bildung» nel primo Hegel*, LED, Milano 2012, pp. 13-15, che sottolinea l'importanza della lettura hegeliana delle riflessioni sulla formazione del genere umano di Lessing e di Herder. Per una ricostruzione complessiva della riflessione hegeliana sulla *Bildung* si rimanda ai saggi (in particolare a quelli di Moog e Liebrucks) contenuti nell'ormai classico J. E. PLEINES, *Hegels Theorie der Bildung*, 2 volumi (vol. I: *Materialien zu ihrer Interpretation*; vol. II: *Kommentare*), Olms, Hildesheim 1983 e 1986: il primo volume contiene una precisa scelta di fonti hegeliane sul tema.

⁵⁶¹ *Rph*, § 15 An. Alla fine dell'annotazione Hegel richiama Freis, che è uno dei referenti polemici della riflessione sulla *Bildung*. Più in generale rimandiamo a E. EICHENHOFER e K. VIEWEG (a cura di), *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, "Kritisches Jahrbuch der Philosophie", 13, 2010. Secondo B. MABILLE, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, cit., in Hegel non ci sarebbe mai superamento della contingenza ma sua rielaborazione.

L'*Aufhebung* della modalità astratta della contingenza è dunque affidata a questa forma di *Bildung*, che toglie ed «eleva l'individualità [*Individualität*] e la naturalità [*Natürlichkeit*]⁵⁶² degli individui agenti. Tramite questa elaborazione, la "*Zufälligkeit*" non coincide più direttamente con la "*Natürlichkeit*", né con l'affermazione immediata delle proprie inclinazioni e dei propri desideri, ma è parte attiva di un processo di mediazione. Ciò non significa che, dal piano dell'eticità, siano espunti gli elementi "naturalistici" (bisogni, appetiti, desideri) su cui si basava l'atteggiamento arbitrario: essi, anzi, hanno un ruolo importante nella *famiglia*, nella *società civile*, nella stessa definizione del sovrano. Ora, però, dato che Hegel non pensa all'individuo isolato, ma al piano intersoggettivo nel quale quest'ultimo si trova inserito, si dovrà concludere che le decisioni, i bisogni e i desideri non valgono mai come qualcosa di assoluto, e partecipano ad un processo di continua negoziazione⁵⁶³. Non siamo più di fronte alla categoria naturalistica della contingenza intesa come «capriccio contingente»⁵⁶⁴, «contingenza sregolata e sfrenata»⁵⁶⁵ ma alla «*geistige Zufälligkeit*»⁵⁶⁶, nella quale gli aspetti naturalistici prendono parte alla vita del *Geist* tramite il meccanismo della *Vermittlung*⁵⁶⁷.

⁵⁶² *Rph*, § 187. Tr. it. mod.

⁵⁶³ Un esempio di questa dinamica riguarda il matrimonio, nel quale il rapporto sessuale viene fondato come rapporto etico: non è più l'impulso ad essere dominante ma l'elemento etico dell'amore coniugale, all'interno del quale la passione trova comunque la sua soddisfazione (*Wa*, § 76 An): «Il bisogno non è né soltanto in quanto immediato bisogno naturale della vita animale [...] ma è quel bisogno naturale che si eleva all'universalità» (*Ivi*, § 90). Queste riflessioni si trovano anche nei lavori del periodo jenese: «il desiderio si libera così dalla relazione al godimento, diviene un immediato essere-uno di entrambi nell'assoluto essere-per-sé di entrambi, ovvero diviene *amore*» (*JS I*, p. 302; 40).

⁵⁶⁴ *Enz C*, § 248 An.

⁵⁶⁵ *Ibid.* In *Wa*, § 70 si parla di «circostanze naturali e contingenti».

⁵⁶⁶ *Enz C*, § 248 An. Sul tema della modalità della contingenza nell'analisi hegeliana della natura si vedano N. FÉVRIER, *La contingence dans la mécanique hégélienne*, in "Revue Philosophique de Louvain", 1/95, 1997, pp. 76-102 e R. PADUI, *The Necessity of Contingency and the Powerlessness of Nature: Hegel's two senses of Contingency*, in "Idealistic Studies", 40, 3, 2010, pp. 243-255. Secondo J. W. BURBIDGE, *Hegel on Logic and Religion. The Reasonableness of Christianity*, State of New York University Press, Albany 1992, pp. 69-70, la distinzione tra contingenza naturalistica e spirituale costituisce un aspetto fondamentale del discorso hegeliano.

⁵⁶⁷ Tale riferimento alla *mediazione* richiesta dalla *Bildung* indica come, nella prospettiva hegeliana, la libertà non sia mai un dato immediato, che connota l'individuo isolato dalle relazioni etiche in cui è necessariamente inserito. Hegel critica, infatti, le «rappresentazioni dell'innocenza dello stato di natura [...] la *civiltà* [*Bildung*] vien considerata là come qualcosa di soltanto *esteriore*, pertinente alla corruzione» (*Rph*, § 187 An). Come ha notato E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo*, cit., p. 132, Hegel si riferisce qui alla teoria rousseauiana secondo cui l'uomo è massimamente libero e perfetto nella natura e viene corrotto ed alienato quando entra all'interno della società. Per Hegel non c'è, cioè, libertà al di fuori del sistema intersoggettivo dell'eticità. Per un approfondimento del tema della *Bildung* sul piano della filosofia del diritto e delle posizioni cui Hegel si riferisce si veda *Ivi*, in particolare pp. 130-139.

Hegel sostiene che nella *Bildung* gli aspetti particolaristici dell'agire siano «weggearbeitet»⁵⁶⁸ (lavorati via, levigati): come in un'attività produttiva in cui si elimini il materiale in eccesso e si levighi l'oggetto fino a produrne la realizzazione ottimale, la *Bildung* leviga l'esteriorità naturalistica e l'immediatezza legate all'agire individuale, quindi alla modalità della contingenza. In questo modo l'agire contingente degli individui si rende capace di *manifestare* l'elemento sostanziale e di realizzarlo, sottraendolo alla sua immobilità.

La *Bildung* si scopre funzionale a quella logica della manifestazione (*Manifestation* o *Offenbarung*)⁵⁶⁹, elaborata nella *Wdl*, attraverso il confronto critico con Spinoza, e richiamata esplicitamente al paragrafo 257 della *Rph*: come insegna la *logica*, la *Manifestation* elimina ogni dualismo tra la sostanza che si manifesta e ciò tramite cui essa viene manifestata, che in questo caso coincide con l'agire degli individui. L'individualità contingente non può essere, dunque, qualcosa di inessenziale, ma questo è vero perché ogni individuo realizza, tramite il proprio agire, la necessità dell'universale, ed in questo modo avverte quest'ultimo come ciò che gli appartiene, come una *innere Notwendigkeit* che egli ha contribuito a creare.

La *Bildung*, nelle pagine della *Rph*, non riguarda il perfezionamento dell'individuo inteso come la singola soggettività isolata da ogni relazione sostanziale né il popolo, inteso come un insieme di singoli: per Hegel, se la dimensione collettiva è ridotta ad una somma di singoli individui, come avviene in gran parte del pensiero politico moderno, tra quest'ultima e la dimensione individuale non c'è altra differenza che quella quantitativa.

Il fine della *Bildung* non è, quindi, la soggettività finita, ma l'inserimento di quest'ultima all'interno dell'oggettività della sostanza etica. Nel processo della *Bildung* l'individuo assegna oggettività alla propria libertà, riconoscendosi strutturalmente inserito nella rete di connessioni necessarie che forma l'eticità: egli non si rinchiude nella propria presunta indipendenza, ma si apre ad una pluralità di rapporti concreti che, lungi dal dirigerlo in modo coattivo, costituiscono l'unica condizione capace di dare valore reale alla sua contingenza. Il discorso hegeliano sulla *Bildung* si connette in modo strettissimo alla profonda trasformazione del concetto di individuo, e alla radicale critica di ogni forma di individualismo e di atomismo.

La dimensione modale della contingenza non combacia più con uno spazio in sé chiuso e contrapposto all'universale. Altrettanto, essa non riguarda solamente (come avveniva

⁵⁶⁸ *Ibid.*

⁵⁶⁹ Si veda in particolare *Ri*, pp. 88-89 dove l'individuo è definito *Repräsentant* della sostanza.

nella moralità) il singolo, quanto piuttosto l'ambito della differenza e del pluralismo degli individui: non riguarda le conseguenze indeducibili dell'agire dell'individuo preso per sé, ma l'esito non predeterminato dell'incontro di una molteplicità di interessi tra loro profondamente differenti.

Se ciò è vero, l'elemento del rischio non del tutto calcolabile né prevenibile abita in modo continuativo l'eticità, che rielabora le forme rigide del controllo e della prevenzione della contingenza con quelle della sua *Bildung*⁵⁷⁰. Questo è possibile perché la contingenza non si associa più all'autonomizzazione del particolare, alla rottura del movimento dell'interno, ma alla dimensione di una continua mediazione, dove la realizzazione dei differenti interessi ed il loro carattere fortuito perde il suo aspetto distruttivo e rivela attivo al suo interno l'universale stesso: Hegel può, dunque, pensare la contingenza individuale come un momento decisivo dell'agire etico.

4. *Notwendigkeit e Zufälligkeit* III: famiglia, società civile, Stato

Dopo aver colto nella mediazione della necessità e della contingenza la struttura modale che si afferma nell'eticità, si tratta di approfondire come si compia e si sviluppi questa stessa struttura nei diversi momenti della *famiglia*, della *società civile* e dello *Stato*. Ancora una volta, la nostra attenzione non sarà rivolta ad una ricostruzione della totalità dei passaggi hegeliani, ma a quelle relazioni etiche che meglio dimostrano la natura modale della *Sittlichkeit*. Affronteremo, prima, la *famiglia* e la *società civile* quali momenti della *Bildung* della contingenza e come dimensioni all'interno delle quali la mediazione tra quest'ultima e la necessità è soggetta al rischio di una rottura "non etica". Successivamente tratteremo dello *Stato* come momento di concretizzazione dell'incontro tra contingenza e necessità.

4.1 *Famiglia*

La struttura modale che si afferma nel momento *famiglia* emerge con particolare pregnanza all'interno della discussione hegeliana del matrimonio. Nei passaggi testuali dedicati a questo tema nella *Rph* e nelle *Vorlesungen*, il termine *Zufälligkeit* compare più volte ed

⁵⁷⁰ Nell'ambito di questo lavoro proponiamo una delineazione piuttosto generale della categoria della *Bildung*. Pur mettendo in luce (par. 4.2) la specifica tematizzazione di questa categoria e il suo ruolo nella *società civile*, intendiamo mostrare come l'educazione del particolare, la finalità universale del suo agire, siano un processo che riguarda l'intera eticità.

assume un'esplicita centralità⁵⁷¹. A questo riguardo la struttura del matrimonio offre un primo esempio della categoria “etica” della contingenza (di quella contingenza che non coincide più con l'assolutizzazione astratta dell'arbitrio), anche se, come vedremo, essa rimane ancora segnata da una certa immediatezza ed incompletezza.

La preminenza della dimensione modale della contingenza dipende dalla precisa registrazione hegeliana del mutamento, avvenuto in epoca moderna (più precisamente nel XVIII secolo), del plesso concettuale “famiglia-matrimonio”⁵⁷². In primo luogo, la famiglia non è più identificata, come nella lunga tradizione che si riconduce al modello aristotelico, con la casa, l'*oikos* come insieme di relazioni economiche e di potere: il potere paterno viene radicalmente distinto da quello politico e la famiglia stessa, in quanto organo intermedio tra lo Stato e i singoli sudditi, viene progressivamente ed inesorabilmente depoliticizzata⁵⁷³. In secondo luogo, quello per noi decisivo, il matrimonio rappresenta una delle più evidenti espressioni del principio moderno della soggettività; principio che, secondo Hegel, consiste nella capacità e nella libertà di decidere chi sposare. Tale decisione è presentata come l'incrocio e la mediazione di due componenti modali: (i) la «*Zufälligkeit der Leidenschaften*»⁵⁷⁴, delle passioni o delle preferenze particolari ed arbitrarie e (ii) la *necessità* dei rapporti concreti, cronotopologicamente definiti, che

⁵⁷¹ Il riferimento alla *Zufälligkeit* ottiene centralità già in *Hom*, § 81 (*Zufälligkeit der Leidenschaft*) ma è in *Ho* e *Gr* che si incontra una presenza ricorsiva del termine e una gamma di espressioni molto significative intorno alla contingenza.

⁵⁷² Su questi passaggi storico-concettuali si vedano D. SCHWAB, *Familie*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., II, pp. 253-301 e O. BRUNNER, *Das “ganze Haus” und die alteuropäische “Ökonomik”*, in ID., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, cit., pp. 103-137; tr. it. a cura di P. Schiera, *La ‘casa come complesso’ e l'antica ‘economica’ europea*, in *Per una nuova storia costituzionale*, cit., pp. 133-164. L'idea di *famiglia sentimentale*, connessa alla decisione soggettiva, interrompe l'identificazione immediata tra la famiglia e la dimensione della casa: lo stesso significante *Familie* prende sempre più il posto di *Hausstand*, spesso utilizzato, nel diritto tedesco, per apparentare l'ordine famigliare ai diversi *Stände*, quindi per fare della prima una realtà strettamente connessa alla propria base economica.

⁵⁷³ Sulla funzione della famiglia nell'*eticità* si vedano C. MANCINA, *Differenze nell'eticità: amore, famiglia, società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1991, cap. 4, M. TOMBA, *La funzione politica della famiglia nello Stato hegeliano*, cit., R. R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, California University Press, Berkeley – Los Angeles 1997, pp. 199-219. Risulta interessante notare come la trattazione dei temi dell'amore, della famiglia e dell'educazione rappresenti, nei lavori del periodo jenese, uno dei momenti genetici nell'elaborazione della *libertà effettuale*, ovvero dell'eliminazione della *necessità esteriore* e *deterministica* dei bisogni e degli impulsi individuali: «La libertà della coscienza toglie questa necessità» (*JS I*, p. 301; 38-39) del godimento, della consumazione immediata, atta a soddisfare i bisogni. La necessità, nei lavori del biennio 1803-1804, è ancora equiparata, secondo i canoni della tradizione post-kantiana, ad una dimensione modale deterministica, estrinseca e contrapposta rispetto al soggetto: essa è definita, infatti, come «un che di assolutamente esteriore» (*Ibid.*).

⁵⁷⁴ *Rph*, § 163.

costituisce la cornice limitata all'interno della quale ogni persona può compiere concretamente la sua scelta (*Rph*, § 162).

La decisione, che costituisce il «cominciamento soggettivo [*subjektiver Ausgangspunkt*]»⁵⁷⁵, necessario al prodursi del matrimonio e quindi della famiglia, non coincide mai con la *libertà della possibilità*, da cui scaturisce la categoria “astratta” della contingenza, la pretesa arbitraria di far valere le proprie inclinazioni particolari come unico criterio di scelta⁵⁷⁶. La persona è inserita in un tessuto di condizioni oggettive e necessarie, che limitano l'orizzonte delle sue possibilità ma che, al contempo, rendono queste ultime delle vie reali e concretamente percorribili.

Al di là di questo lato oggettivo e necessario, la decisione soggettiva rimane segnata da casualità e contingenza, in quanto produce uno scarto che non può essere dedotto dalle sole condizioni di partenza, all'interno delle quali l'individuo si trova a scegliere⁵⁷⁷: tale decisione non è, cioè, calcolabile in anticipo. *A questo riguardo, l'importante è sottolineare la differenza tra la contingenza immediata ed astratta, che coincide con la naturalità delle inclinazioni e dell'arbitrio, e quella che emerge come il prodotto di una serie di mediazioni e di un processo di Bildung capace di connetterla con la necessità.* Questo emerge in particolare nel principio primo del matrimonio “moderno”, l'amore (*Liebe*), il quale non coincide con l'istinto e con le inclinazioni sessuali: nell'amore matrimoniale tali tendenze naturalistiche sono conservate e garantite, ma non hanno mai un ruolo principale o determinante e vengono piuttosto mediate (elevate o inverte) all'interno di una dimensione spirituale (*Rph*, § 163).

Il matrimonio dipende, dunque, da una «*Zufälligkeit der Gesinnung*»⁵⁷⁸, da propensioni contingenti⁵⁷⁹ o, ancora, da una «*Zufälligkeit der Laune*»⁵⁸⁰: tutti questi aspetti conducono a riconoscere che «*Die Liebe hat daher diese Zufälligkeit*»⁵⁸¹. Se il matrimonio moderno si forma a partire dall'amore, e quest'ultimo si rivela segnato da una profonda contingenza, anch'esso risulterà attraversato da una struttura modale connessa alla casualità, alla «*Zufälligkeit der unmittelbaren Einheit der Ehe*»⁵⁸².

⁵⁷⁵ *Ivi*, § 162.

⁵⁷⁶ Sul rapporto tra possibilità, contingenza e libertà si rimanda al secondo capitolo, par. 4.

⁵⁷⁷ «Il modo in cui si costituisce il punto di partenza esteriore è, per sua natura, contingente» (*Ibid.*). Si veda *Ho*, p. 555.

⁵⁷⁸ *Gr*, p. 462. Questa stessa espressione compare nelle *Randbemerkungen*, in riferimento alla famiglia: *Rph II*, p. 763.

⁵⁷⁹ Si esprime parimenti in *Ho*, p. 525.

⁵⁸⁰ *Gr*, p. 426: «contingenza dell'umore (del capriccio)».

⁵⁸¹ *Ivi*, p. 421: «L'amore ha, perciò, una simile contingenza».

⁵⁸² *Ho*, p. 542: «contingenza dell'unità immediata del matrimonio». Lo stesso si dice in *Hom*, § 81 An.

Nella *Rph* questo ragionamento riguarda specificamente il primato della «nuova famiglia [neue Familie]» come entità autonoma rispetto alle «stirpi [Stämme]»⁵⁸³: al posto di una forma di *Naturnotwendigkeit* legata alla consanguineità, che funga da garanzia nella continuità e nella stabilità dei ceppi famigliari e dei loro patrimoni, si afferma un modello fluido, che dipende dalla contingenza “etica” dell’amore, tramite cui «la proprietà di un individuo è in una connessione essenziale con il suo rapporto matrimoniale»⁵⁸⁴. Nel matrimonio non è in gioco solo l’incontro fortuito di sentimenti e degli stati d’animo, ma anche la modificazione dei patrimoni, i quali possono essere soggetti a passaggi e a divisioni legate «al caso [Zufall] e alla transitorietà [Vergänglichkeit]»⁵⁸⁵.

A fronte di questa forte presenza della categoria della contingenza, Hegel ricorda, però, che la costituzione della famiglia rappresenta un dovere etico (§ 164) ed il lato del dovere, come più volte sostenuto, implica un riferimento diretto alla dimensione della *Notwendigkeit*. Questa apparente contraddizione permette di visualizzare nella famiglia uno degli esempi più significativi della mediazione etica della necessità e della contingenza; di mostrare come l’agire contingente degli individui produca le condizioni per l’esplicazione della necessità delle *Pflichten*⁵⁸⁶.

Da questo punto di vista si spiega la polemica che Hegel conduce contro la concezione contrattualistica, specialmente kantiana, del matrimonio (*Rph*, §§ 163-164)⁵⁸⁷. La forma modale del contratto si è rivelata, infatti, all’analisi condotta da Hegel nella sezione sul *diritto astratto*, produttrice di una necessità estrinseca ed astratta: il contratto compone una mediazione instabile (la *volontà comune*)⁵⁸⁸ che agisce come un elemento terzo ed eteronomo rispetto ai contraenti, i quali mantengono una certa indipendenza da esso. *Sul versante modale abbiamo, dunque, una necessità normativa, rispetto alla quale i contraenti conservano invariato il loro arbitrio, non lo sottopongono ad un’effettiva*

⁵⁸³ *Rph*, § 172.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ *Enz C*, § 522.

⁵⁸⁶ S. ŽIŽEK, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, cit., scrive che nel matrimonio «la contingenza dovrebbe essere assunta sotto forma di necessità» (p. 445; tr. it. nostra): l’autore insiste sul fatto che l’agire contingente produce il rapporto etico, il quale vale come una necessità.

⁵⁸⁷ La critica all’idea del matrimonio di Kant, sviluppata in *Wa*, si rivolge alla sua base giuridica, secondo cui il matrimonio è un contratto, e al suo legame troppo stretto con la dimensione sessuale, che Hegel ritiene un aspetto naturalistico, superato dal legame etico dell’amore. Per una lettura di questa critica, capace di rivalutare la posizione kantiana, si rimanda all’ancor attuale G. SOLARI, *La dottrina kantiana del matrimonio*, in “Rivista di filosofia del diritto”, 1940, pp. 1-26. Sul matrimonio in Kant rimandiamo a E. BREVER, *Kant on the Law of Marriage*, in “Kantian Review », 18, 3, 2013, pp. 339-362.

⁵⁸⁸ Si veda il paragrafo 1 di questo capitolo (sottoparagrafo 1.4).

mediazione e si trovano nella condizione di potersi sempre sciogliere dal vincolo contrattuale, come avveniva nell'illecito.

Lo strenuo tentativo hegeliano di non ridurre il matrimonio alla forma del contratto s'iscrive all'interno di una più generale strategia volta ad attaccare l'estensione, operata dal pensiero politico moderno, del diritto formale all'interno dell'eticità: *compiere questa operazione significa, per Hegel, ricondurre le istituzioni, le leggi e i doveri alla forma modale della necessità estrinseca, del suo controllo e della sua coazione sulla contingenza soggettiva.*

Il dovere matrimoniale, come ogni altro dovere all'interno dell'eticità, non si fonda su una forma giuridica quanto, invece, sulla costanza di determinati rapporti effettuali e costumi: Hegel oppone la necessità estrinseca della “stipulazione del contratto (*Vertrag*)” all'accordo o consenso (*Entwilligung*)⁵⁸⁹: al consenso come *sentire insieme*, come mediazione non predeterminata, che va prodotta e mantenuta, senza che nulla la garantisca in modo aprioristico.

Tali doveri rappresentano la duplice struttura della *innere Notwendigkeit*, della limitazione e della liberazione: *limitazione* a cui sono ricondotte le persone che si uniscono e si fanno una, ma anche *liberazione* e realizzazione della loro natura relazionale come membri (*Mitglieder*) di una famiglia. In questo intero, sia pur prodotto dall'immediatezza del sentimento, la contingenza legata all'arbitrio di ciascuna persona s'inserisce in un sistema di relazioni e si educa, perdendo ogni pretesa di valere unicamente per sé⁵⁹⁰. Secondo il ragionamento hegeliano, la libertà non coincide con l'arbitrio che si esprime nella possibilità di compiere una scelta in modo indipendente da ogni condizione necessaria ma nell'effettuazione di una data possibilità (in questo caso nell'unione matrimoniale): avremmo, altrimenti, una libertà solo potenziale. Per queste ragioni, la famiglia è un momento portante nell'oggettivazione della libertà: essa produce e garantisce una prima forma di *Mitwirken*, di agire in comune, e funge dunque da radice etica dello Stato.

La distinzione tra il concetto hegeliano di contingenza e quello “astratto”, appare nel modo più chiaro all'interno dell'altro referente polemico del discorso hegeliano, la concezione romantica del matrimonio (§ 164 An). Nel primo caso l'amore è contrassegnato dalla modalità della contingenza ma si configura come “sentimento etico”, frutto di mediazione e capace a sua volta di produrre - proprio a partire dalla sua contingenza - vincoli necessari e spazi comuni. Nel secondo, l'amore si fonda sullo «*Zufälliges des Empfindung und*

⁵⁸⁹ *Rph*, § 164. Molto precisa risulta la lettura di questi passaggi offerta da P. J. STEINBERGER, *Hegel on marriage and politics*, in “Political Studies”, XXXIV, 1986, pp. 575-591.

⁵⁹⁰ Si veda *He*, p. 129.

besonderer Neigung»⁵⁹¹, sugli aspetti particolaristici delle singole persone, che rimangono indipendenti da ogni legame: la contingenza non crea qui alcuno spazio comune e si oppone, anzi, alla sua realizzazione.

Nonostante queste evidenti differenze rispetto alle posizioni romantiche, anche in Hegel, la mediazione della necessità e della contingenza rimane fortemente segnata dall'immediatezza da cui ancora dipende la famiglia, al cui interno gli aspetti particolari e naturali dell'agire individuale rischiano sempre di prevalere. Il collante etico dell'amore, sia pur inteso come elemento etico, rappresenta una forza ancora solo immediata e lascia spazio alla possibilità di un allentamento del vincolo necessario, così come della predisposizione dei soggetti.

Hegel pensa, in altri termini, ad uno scioglimento non etico del matrimonio, come può essere il divorzio, o a forme di incrinatura e svuotamento dei legami famigliari, come nel caso della trascuratezza nei confronti di un coniuge o dei figli. In questi casi non abbiamo più a che fare con la figura dei *Mitleider* e con l'incrocio della contingenza e della necessità: il legame si allenta o si scinde, i singoli tornano ad essere persone astratte e ad affermare la contingenza del proprio volere in modo arbitrario e contrapposto all'intero. In simili casi l'assolutizzazione della contingenza, sciolta da ogni vincolo con i rapporti e le condizioni necessarie dell'eticità, fa in modo che le persone coinvolte in un processo di scioglimento del vincolo familiare esercitino le une sulle altre una forma di coercizione arbitraria e di *äußere Notwendigkeit*. Solo di fronte a questa necessità coercitiva ed infondata, lo Stato interviene in modo estrinseco sulla famiglia, la regola in termini giuridici e la disciplina⁵⁹²: il potere giudiziario dirime le questioni legate ai divorzi, punisce le forme di trascuratezza, assume il compito di reindirizzare l'educazione dei figli. *In questo modo la necessità esterna e normativa non rappresenta il cuore modale dello Stato, ma l'esito di una prassi che esso è costretto a svolgere per annullare quella prima necessità coercitiva.*

⁵⁹¹ *Rph*, § 164 An. Si veda S. BLASCHE, *Liebe und Vernunft. Familie und bürgerliche Gesellschaft*, in "Hegel-Jahrbuch" 1988, pp. 221-228. Non sembra recepire il duplice statuto della contingenza T. C. LUTHER, *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*, Lexington Books, Plymouth 2009, pp. 161-162, che parla di un annullamento della contingenza nel matrimonio.

⁵⁹² «A cagione di siffatta contingenza, i membri della famiglia assumono tra loro la condizione di persone; e in tal modo soltanto entra in questo legame ciò che in sé gli è estraneo: le determinazioni *giuridiche*» (*Enz C*, § 522). Si veda M. TOMBA, *Diritto ed eticità nella famiglia nella Rechtsphilosophie di Hegel*, in "Verifiche", 1-2, 1994, pp. 57-95 che parla di una necessità intrinseca dell'esposizione della famiglia al caso e alla possibile rottura.

4.2 Società civile

La sezione della *Rph* dedicata alla *bürgerliche Gesellschaft* si apre con l'equiparazione tra quest'ultima e il «*Not- und Verstandesstaat*»⁵⁹³; lo stesso avviene pressoché in tutte le *Vorlesungen*⁵⁹⁴. Questo riferimento alla necessità non riguarda, però, la *innere* o *geistige Notwendigkeit*. Esso indica la determinazione più povera e generica del termine “necessità”: la necessità naturale dei bisogni (*Bedürfnisse*) e della loro soddisfazione⁵⁹⁵. La società civile, come stato della necessità, rappresenta «l'astratto momento [*das abstrakte Moment*] della *realtà* dell'Idea [*Realität der Idee*]»⁵⁹⁶: un momento che non ha alcuna preesistenza rispetto allo Stato, dal quale non è diviso ma semplicemente distinto, come una sua articolazione autonoma e specifica⁵⁹⁷.

⁵⁹³ *Rph*, § 183.

⁵⁹⁴ *He*, p. 208; *Ri*, p. 153; *Hop*, § 183; *Ho*, p. 565; *Gr*, p. 635.

⁵⁹⁵ In *Wa* troviamo la seguente precisazione: «lo Stato della necessità, l'universalità astratta. Qui il singolo, in quanto indipendente, deve provvedere ai suoi bisogni; questi bisogni costituiscono la necessità, e questa necessità trova soddisfacimento solo nella connessione universale» (*Wa*, § 89 An). Per una prima comprensione dello spettro dei temi e dei problemi della *società civile* si vedano i saggi contenuti in F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977 (saggi di Bodei, Lugarini, Riedel), H.-P. HORSTMANN, *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, in M. RIEDEL, *Materialien*, cit., II, pp. 276-311, N. BOBBIO, *Sulla nozione di società civile* (1972), in ID., *Studi hegeliani*, cit., pp. 147-158, J.-P. LEFEBVRE – P. MACHEREY, *Hegel et la société*, Puf, Paris 1984. Sull'importanza della *società civile* nella filosofia hegeliana ha richiamato l'attenzione M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band: Staatslehre und Verwaltungswissenschaft, 1800-1914* Beck, München 1988, pp. 133-137, il dibattito all'interno dell'hegelismo ottocentesco sulle posizioni del maestro dipenda in modo stringente dalla comprensione di questa sezione. In modo analogo, si veda il ruolo del dibattito sulla *società civile* hegeliana nella filosofia politica italiana del XX secolo: da una parte, G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 129, che rimprovera Hegel di aver posto la società civile come momento precedente e limitante lo Stato, che dovrebbe invece riassorbire completamente ogni altro elemento, mentre dall'altra B. CROCE, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1943, pp. 260-264, che valorizza l'importanza della società civile, ed intende lo Stato come sintesi ed eliminazione della sua autonomia, come negazione della libertà. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, vol. II, cit., p. 317, evidenzia come entrambe le letture rappresentino una riduzione del dettato hegeliano. Una lettura originale, anche se certamente molto interpretativa, della *società civile* e del suo ruolo all'interno dell'intera attuazione della dialettica, è quella di T. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963, pp. 40-44; tr. it. a cura di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 40-45, per il quale però lo Stato hegeliano assumerebbe tratti “liberali” piuttosto problematici.

⁵⁹⁶ *Rph*, § 184.

⁵⁹⁷ Ci riferiamo alla problematica della divisione storico-concettuale tra Stato e società, che s'inscrive nel XIX secolo, e attraversa interamente la riflessione tedesca sulle scienze dello Stato, dando avvio ad una specifica attenzione teorica per la società: su questo si veda M. RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., II, pp. 719-800. Da una parte questo rende possibile la fondazione di una serie di saperi specificamente rivolti alla società, l'economia politica e le scienze sociali. Dall'altro, il pensiero politico inizia ad opporre Stato e società civile, intendendo limitare il primo e riconoscere nella seconda il luogo autentico nel quale esiste e si forma la volontà del popolo. Secondo E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Gesetz und gesetzgebende Gewalt: von den Anfängen*

Lo *Stato della necessità* è, allora, la dimensione in cui gli individui particolari mirano ai loro interessi altrettanto particolari, senza visualizzare, in modo consapevole, l'universale come il proprio terreno sostanziale. Nella società civile abbiamo, perciò, solo «la necessità interna [*Innere Notwendigkeit*] come fenomeno esterno [*äußere Erscheinung*]»⁵⁹⁸.

La *bürgerliche Gesellschaft* si presenta, secondo la descrizione hegeliana, come l'insieme delle istituzioni volte alla garanzia e all'espressione del lato soggettivo dell'eticità, dell'agire particolare, «dell'arbitrio contingente [*zufällige Willkür*]»⁵⁹⁹ degli individui, i quali sono definiti come «una mescolanza [*Vermischung*] di necessità naturale [*Naturnotwendigkeit*] e arbitrio»⁶⁰⁰. In questo modo la società civile è segnata da una dualità di base, che Hegel segnala nel primo paragrafo di questa sezione: la società civile concerne la relazione tra due principi, l'individuo particolare che intende ricercare il proprio *benessere* e l'universale, che qui corrisponde al legame che mette in comunicazione quello stesso individuo con gli altri, in quanto solo questo legame può garantire la soddisfazione dei suoi bisogni. Abbiamo, così, un «sistema di dipendenza omnilaterale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo e il suo esserci giuridico intrecciato con la sussistenza e con il benessere e il diritto di tutti gli altri, su ciò è fondato»⁶⁰¹.

L'interconnessione che si crea tra gli individui produce un'universalità ed una necessità ancora estrinseche, ben distinte dalla *necessità interna* e dall'*universalità in sé e per sé*, che costituiscono l'elemento etico: essa non è altro che un legame, nel quale ogni individuo rispetta l'altro, e si sottomette a precise norme, perché vede in queste «azioni» le uniche condizioni che conducono alla soddisfazione del suo interesse particolare e contingente. Vedremo poi, come anche l'agire massimamente casuale, che caratterizza questo intreccio di interessi, guidi inconsapevolmente ad accrescere l'interesse necessario dell'universale. Per ora segnaliamo invece come questa dualità di principi, per cui la *innere Notwendigkeit* viene ad esistere come fenomeno esterno, si spieghi alla luce di un

der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus, Duncker und Humboldt, Berlin 1981, pp. 132-134, tale separazione si ritroverebbe già in Hegel. Come dimostra S. CHIGNOLA, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004, in Hegel non esiste alcuna scissione rigida tra Stato e società, quest'ultima non è nulla di completamente indipendente, ma un momento, una differenza che esiste all'interno del tessuto etico della statualità. L'autonomia della sfera sociale si trova fondata, pur sempre, all'interno dello Stato. Molti spunti su queste problematiche si trovano in A. BELLAN – I. TESTA (a cura di), *Hegel e le scienze sociali*, «Quaderni di Teoria Sociale», 5, 2005.

⁵⁹⁸ *Ibid.* Tr. it. modificata.

⁵⁹⁹ *Ivi*, § 185.

⁶⁰⁰ *Ivi*, § 182.

⁶⁰¹ *Ivi*, § 183.

movimento logico su cui ci siamo già soffermati nel primo capitolo (par. 1), quello dell'*Erscheinung* nella sua distinzione dalla *Manifestation*.

Nelle citazioni precedenti sono emersi due significanti, tra loro profondamente connessi nella *Darstellung* della *Wdl*, *Erscheinung* e *Realität*. Questo nesso speculativo emerge già all'interno del paragrafo che conclude il momento *famiglia*, ponendo le basi per l'accesso alla *società civile*: in esso Hegel descrive «la determinazione della *particolarità*, la quale si riferisce per vero all'*universalità* [...] Questo rapporto di riflessione [*Reflexionsverhältnis*] pertanto presenta dapprima la perdita dell'eticità, poiché l'eticità intesa come l'essenza [*Wesen*] è necessariamente *parvente* [*scheinend ist*] [...] costituisce il *mondo del fenomeno* [*Erscheinungswelt*] nell'ambito dell'*ethos*, la *società civile*»⁶⁰².

L'intero registro semantico di questo passaggio è pregno di richiami all'ultima parte della seconda sezione della *Wesenslogik*: l'essenza, che nel momento precedente si rifletteva solo in se stessa, appare, *ex-iste*, acquisisce esistenza esteriore. Tale processo, nel quale ciò che è universale e necessario viene ad esistere in modo particolare e contingente, è però soggetto al *rapporto della riflessione*, alla riflessione ancora estrinseca che dà vita alle dicotomie dualistiche tra essenza ed esistenza, interno ed esterno: l'esistenza non è nulla di diverso o di opposto rispetto all'essenza, di cui è l'espressione esterna, ma la forma logica tramite cui questa dinamica si concretizza, mantiene un margine di opacità, di distinzione⁶⁰³.

Il *mondo del fenomeno*, che qui coincide con la *società civile*, è espressione dell'eticità, ma non coincide ancora con la sua *Manifestation*, con quel processo di estrinsecazione che caratterizza la *Wirklichkeit* - non la semplice realtà o l'esistenza. L'immediata identità etica della famiglia è chiamata a riaprirsi alla differenza ("rottura dell'eticità"): l'essenza, la *Sittlichkeit*, appare in altro da sé, nell'insieme delle interconnessioni che Hegel chiama *società civile*. Queste riflessioni teoretiche pongono le basi logiche della *bürgerliche Gesellschaft* e ci permettono di precisare fin da subito come al suo interno lo statuto delle strutture modali non potrà che essere segnato dal fatto di fondarsi sull'esistenza fenomenica e non sull'effettualità⁶⁰⁴.

⁶⁰² *Ivi*, § 181. Nell'annotazione compare il termine "*Existenz*" a conferma del preciso richiamo logico che qui è in gioco.

⁶⁰³ Come chiarisce *Enz A*: «L'essenza deve apparire. La sua parvenza in se stessa è il togliere sé nell'immediatezza dell'esistenza, la quale tuttavia non è l'immediatezza dell'essere ma ha a suo fondamento la riflessione» (*Ivi*, § 81).

⁶⁰⁴ Il riferimento principale sarà, allora, il secondo schema modale della *Wdl*, la "modalità reale", per cui si veda par. 4.2.

Nei paragrafi introduttivi, che fondano già lo schema logico-modale della sezione, Hegel inizia la sua riflessione dagli individui, che si confrontano con la *necessità naturale* dei bisogni. Sebbene questi bisogni siano necessari, le molteplici modalità di soddisfacimento intraprese dai singoli - esponenzialmente aumentate e diversificate tramite la divisione del lavoro e il sistema dell'economia industriale e di mercato - si rivelano casuali e non predeterminate. Hegel ritiene che l'individualità particolare sia, nella società civile, «in dipendenza costante da esterna contingenza e arbitrio [*äußerer Zufälligkeit und Willkür*], così come limitata dalla potenza dell'universalità» e che da questo dipenda che ogni sua «soddisfazione del bisogno necessario [*notwendigen*] come del bisogno contingente [*zufälligen*] è contingente [*zufällig*]]»⁶⁰⁵.

La dicotomia riflessiva tra il particolare, identificato con la massima contingenza dell'interesse singolare, e l'universale, definito come una potenza ed una necessità estranea ed estrinseca, impedisce la perfetta mediazione dei due lati che restano tra loro contrapposti: secondo la logica degli opposti, più volte puntualizzata, da ciò consegue che la necessità dell'universale non si compia pienamente, rimanendo finitizzata e condizionata dalla presenza di una serie di fattori contingenti.

Ora si tratta, però, di mostrare come queste categorie logiche si trasformino ed agiscano sul piano concreto della *società civile*: non tanto per ridurre l'intera articolazione di questa sezione al suo schema logico, ma per chiarire il nesso che Hegel intesse tra quest'ultimo e l'insieme delle discipline che caratterizzano l'evoluzione della *società civile*, favorendo una radicale rideterminazione del politico – tra l'elemento filosofico e quei saperi extra-filosofici, in rapporto ai quali la filosofia politica hegeliana si produce.

Queste riflessioni s'inquadrano all'interno dell'originale interpretazione hegeliana dell'economia politica classica (Smith, Ricardo, Say, ma anche Steuart)⁶⁰⁶; di una

⁶⁰⁵ *Ivi*, § 185.

⁶⁰⁶ Scrive Hegel: «L'*economia politica* è la scienza che ha la sua origine da questi punti di vista [...] una delle scienze che sono sorte in epoca moderna come in loro terreno. Il suo sviluppo mostra lo spettacolo interessante di come il *pensiero* (v. *Smith, Say, Ricardo*), movendo dall'infinita molteplicità di fatti singoli [...] rintraccia i principi semplici della cosa, l'intelletto che è attivo in essa e che la governa» (*Ivi*, § 189 An). I tre nomi che compaiono nel brano hegeliano rappresentano certo i riferimenti principali della sezione, e ciò vale soprattutto nel caso di A. Smith, di cui Hegel richiama, in *JS I* (p. 323; 59), la fondamentale ricerca sulla ricchezza delle nazioni (con ogni probabilità, una versione in inglese, uscita a Basilea nel 1791 e posseduta dallo stesso filosofo tedesco): si veda A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, in *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, 2, a cura di R. H. Campbell and A. S. Skinner, Clarendon Press, Oxford 1976 [1776]; tr. it. di F. Bartoli, C. Campesi, S. Caruso, *Indagine sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni*, Isedi, Milano 1973. Precisazioni intorno alle letture hegeliane degli economisti classici si trovano in *Verzeichniß*, p. 48. Si vedano J. P.

disciplina che, in ambito tedesco, trova le sue origini all'interno delle scienze dell'amministrazione e dello Stato, per poi seguire uno sviluppo radicale, capace di assumere relativa autonomia dall'ambito tradizionale della politica⁶⁰⁷. I paragrafi che compongono il *sistema dei bisogni* dipendono dunque dalla definizione dello specifico ambito dell'economia politica, così come esso viene teorizzato a partire dallo studio di Adam Smith sulla ricchezza delle nazioni: la divisione del lavoro nella singola manifattura e la divisione sociale del lavoro, all'interno di un'economia di mercato (§ 198), così come l'affermazione di quei processi che riguardano ciò che Hegel definisce *patrimonio generale* (*allgemeine Vermögen*), ossia il patrimonio della nazione (§ 199).

Hegel pensa al meccanismo e alla distribuzione del patrimonio generale – all'oggetto di studio dell'economia classica, sempre più indipendente dall'intervento di elementi di tipo politico – come a quella *Notwendigkeit*⁶⁰⁸, cui i singoli aderiscono in modo inconsapevole,

HENDERSON – J. B. DAVIES, *Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings*, in "Journal of the History of Economic Thought", 13, 2, 1991, 184-204 e L. HERZOG, *Inventing the Market. Smith, Hegel, and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2013. Per quanto concerne, invece, l'influenza di Steuart si rimanda al classico studio di P. CHAMLEY, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Dalloz, Paris 1963, dove tale influenza viene analizzata anche nella sua incidenza per quanto concerne l'assetto dialettico del pensiero hegeliano (*Ivi*, p. 108) e a ID., *Notes de lecture relatives à Smith, Steuart et Hegel*, in "Revue de économie politique", 1967, pp. 857-878. Per un inquadramento della ricezione hegeliana degli economisti classici che tenga conto della mediazione operata dall'assunzione dei loro lessici e delle loro categorie nel contesto tedesco, si vedano M. RIEDEL, *Die Rezeption der Nationalökonomie*, in ID. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 75-99; tr. it. a cura di E. Tota in, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Bari 1975, pp. 75-99 ed E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo*, cit., pp. 149-157 e 183-190. Alcuni elementi in questa direzione si trovano in C. M. ALISCIONI, *El Capital en Hegel. Estudio sobre la lógica y la economía en la Filosofía del Derecho*, Sapiens, Rosario 2010, cap. I: al di là di un uso spesso azzardato di categorie marxiane, proiettate sulla filosofia hegeliana, si tratta di uno dei tentativi più consistenti di studiare la logica dell'economia e della società civile nella *Rph*. Non è qui possibile discutere dettagliatamente l'analisi hegeliana dell'economia politica, il che richiederebbe di risalire agli scritti del periodo jenese. Si rimanda al testo che ha aperto questo filone di studi: G. LUKÁCS, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (1948); tr. it. a cura di M. Solmi, *Il giovane Hegel*, Einaudi, Torino 1967. Per un'analisi ed una rassegna dei principali problemi legati all'economia si veda anche S. VECA (a cura di), *Hegel e la economia politica*, Mazzotta, Milano 1975. Nell'elaborazione dei passaggi seguenti un ruolo importante ha avuto il confronto con A. NESCHEN, *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftsethischen Entwürfen*, in "Hegel Studien", 49, 2008, qui pp. 103-158 sull'analisi jenese dell'economia e pp. 173-200 sulla società civile.

⁶⁰⁷ Sull'attenzione hegeliana per i temi e gli autori delle scienze dell'amministrazione si consulti B. PRIDDAT, *Hegel als Ökonom*, Duncker & Humblot, Berlin 1990, che sottolinea come la posizione hegeliana, molto attenta all'evoluzione di queste discipline, rimanga però una forma di filosofia del diritto (*Ivi*, p. 78). Per una rapida ricognizione della relazione tra scienze dell'amministrazione ed economia politica in Germania si veda T. STEINER, *Cameralisme et économie politique en Allemagne*, in "Revue économique", XLI, 6, 1990, pp. 1081-1086.

⁶⁰⁸ *Ivi*, §§ 194, 195, 198, 199 dove Hegel sostiene che la divisione del lavoro, il ruolo della macchina, il mercato e la moltiplicazione dei bisogni, al posto di eliminare la *nécessité naturelle* producono una nuova e più forte «*selbstgemachten Notwendigkeit*» (*Ivi*, § 194). Su questi aspetti Hegel si era soffermato già in *JS III*, p. 321; 58-59 dove emerge lo stesso riferimento alla *Notwendigkeit*: «Facendo lavorare la natura da macchine

che mette in stretta correlazione non solo i loro interessi, ma anche i loro patrimoni. Ogni individuo particolare agisce in vista del conseguimento del proprio benessere e del proprio tornaconto, cioè agisce in base a finalità che appaiono massimamente contingenti, ma «mentre ciascuno guadagna, produce e gode per sé, egli appunto con ciò produce e guadagna per il godimento degli altri. Questa necessità [*Nothwendigkeit*], che risiede nell'intreccio omnilaterale della dipendenza di tutti, è ormai per ciascuno il *patrimonio generale*»⁶⁰⁹. In altri termini il mio lavoro, come singolo, anche quando sembra rivolto al massimo interesse particolare, contribuisce ad accrescere «l'appagamento dei bisogni di tutti gli altri»⁶¹⁰ e dello stesso patrimonio generale.

Nel *sistema dei bisogni*, la necessità esterna del bisogno che spinge il singolo a produrre i mezzi per la sua soddisfazione, viene inserita all'interno di una più articolata forma di necessità, la *Notwendigkeit* “economica” che produce un legame tra i singoli e riconduce il loro agire ad una serie di norme e di condizionamenti comuni: quest'ultima dà vita ad una sotterranea *Bildung*, capace di slegare gli individui dall'attaccamento ai loro aspetti più naturalistici e di inscrivere all'interno di uno spazio comune, sia pure retto da una finalità ancora eteronoma, il benessere di ciascun singolo. Hegel precisa, infatti, come anche questa forma di necessità rimanga una forma esterna (*äußere Notwendigkeit*), segnata non tanto dall'esteriorità naturale ma dallo sdoppiamento riflessivo più sopra descritto in merito alla dinamica dell'*Erscheinung*. *Essa non conduce alla fondazione dell'universale “in sé e per sé” ma di un universale “esterno” nel quale il legame tra gli individui mira all'appagamento di ciascuna singolarità.*

Sembra, dunque, che la contingenza che caratterizza l'agire singolare sia riassorbita e pienamente estinta dalla necessità dell'altro principio, l'universale esterno, prodotto dai meccanismi economici legati alla formazione e alla distribuzione del patrimonio generale. Nel *sistema dei bisogni*, Hegel individua una serie di fattori che definisce “contingenti”: lo

di varia specie, egli non toglie la necessità [*Notwendigkeit*] del suo lavorare, ma la sposta soltanto, la allontana dalla natura e non si volge in modo vivente ad una natura vivente, bensì questa vitalità negativa sfugge e il lavoro che gli avanza diventa esso stesso *più meccanico*; l'uomo *diminuisce* il lavoro per il tutto, ma non per il singolo, anzi lo accresce piuttosto, poiché quanto più meccanico diventa il lavoro, tanto meno ha valore, e tanto più in questo modo l'uomo deve lavorare» (*Ibid.*). Interessante anche l'aforisma del periodo berlinese: «*Geld ist die Abbeviatur aller äußeren Notwendigkeit*» (G.W.F. HEGEL, *Exzerpte und Notizen (1809-1831)*, a cura di K. Grotzsch, in *GW*, vol. 22, 2013, p. 209).

⁶⁰⁹ *Ivi*, § 199. Su questo si vedano A. S. WALTON, *Economy, utility and community in Hegel's theory of civil society*, in Z. A. PELCZINSKI (a cura di), *Studies in Hegel political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, Melbourne 1984, pp. 244-261 e M. GREER, *Individuality and the Economic Order in Hegel's Philosophy of Right*, in “The European Journal of the History of Economic Thought”, 6, 4, 1999, pp. 552-580.

⁶¹⁰ *Ibid.*

stato sociale da cui proviene un singolo e il suo patrimonio di partenza⁶¹¹, le sue abilità che dipendono da «condizioni contingenti [*zufälligen Umstände*]»⁶¹², la scelta individuale della professione che ciascuno intende svolgere. Ma, questi stessi fattori, sono sempre profondamente condizionati e connessi ai processi della necessità “economica” del patrimonio generale. Così, mentre l’individuo agisce per sé, servendosi dell’insieme dei rapporti nel quale è inserito per soddisfare se stesso, egli agisce al contempo a favore dell’universale: il suo appagamento è garantito dal suo inserimento nell’universale ma, allo stesso tempo, esso è anche e solo un mezzo per la realizzazione dell’universale medesimo. Per quanto concerne gli aspetti che stiamo analizzando, andrebbe notato allora come i fattori contingenti (le condizioni patrimoniali in cui mi trovo, la decisione stessa del lavoro che intendo svolgere) siano profondamente dipendenti dalla necessità del patrimonio generale e della sua capacità di fondare l’appartenenza di ciascuno al proprio ceto: in questo modo la contingenza, che appare sul piano fenomenico della società civile, si scopre già da sempre sottoposta alla *Bildung* operata dalla necessità e l’individuo non solo ottiene il suo benessere materiale ma guadagna il proprio riconoscimento come parte di un legame comune.

Hegel dimostra, dunque, come anche i fattori contingenti non rappresentino, nella sfera della società civile, qualcosa di radicalmente indipendente dalla necessità, l’affermazione del più totale arbitrio: la *società civile* rappresenta pur sempre una configurazione dell’Idea che, anzi, dimostra qui di sapersi realizzare, garantendo uno spazio a ciò che gli è massimamente differente, l’interesse e il benessere soggettivo. Ciò non toglie, però, che questi fattori mantengano una loro eccedenza rispetto al piano della necessità, al movimento economico del patrimonio generale, dal quale non sono completamente deducibili. Tale movimento economico determina profondamente le mie condizioni, il mio patrimonio, influisce sulle mie stesse abilità, limita la sfera delle mie possibili scelte lavorative, costringendomi a concretizzare queste ultime entro precisi paletti. Tutte queste condizioni non sono mai l’espressione dell’arbitrio illimitato, della più “astratta” contingenza ma, nota Hegel, non possono nemmeno dipendere in modo esclusivo e deterministico dall’azione estrinseca dell’universale. Pur all’interno delle condizioni necessarie imposte da quest’ultimo, le condizioni e i fattori particolari dipendono anche e sempre dal carattere indeducibile delle decisioni e delle azioni soggettive.

⁶¹¹ «Gli individui partecipano a queste classi secondo il talento naturale, la capacità, l’arbitrio e il caso» (*Enz C*, § 527).

⁶¹² *Rph*, § 200. In *Wa* si dice: «ogni contingenza della natura (*Natur*) e della fortuna (*Glucks*)» (*Wa*, § 90).

Tutto ciò emerge in modo molto netto, quando Hegel tratta della libertà che ciascuno ha, in base alle condizioni oggettive in cui si trova inserito, di scegliere la propria occupazione: «lo ‘*stato*’, inteso come la particolarità divenuta a sé oggettiva, si partisce in tal modo da un lato secondo il concetto nelle sue distinzioni universali. Ma d’altro lato, a quale ‘*stato*’ particolare appartenga l’*individuo*, su ciò hanno il loro influsso temperamento, nascita e circostanze; ma l’ultima ed essenziale determinazione risiede nell’*opinione soggettiva* e nell’*arbitrio particolare*, che si dà in questa sfera il suo diritto, il suo merito e il suo onore, così che ciò che avviene in essa grazie alla *necessità interna*, in pari tempo è *mediato dall’arbitrio* e per la coscienza soggettiva ha la figura d’esser l’opera della sua volontà»⁶¹³. Le mie possibilità dipendono da precise condizioni necessarie, in fondo legate alla redistribuzione del patrimonio generale e alla sua capacità di dare vita alla divisione cetuale della società, ma il fatto di decidere per una di esse e di attuarla concretamente è il frutto del momento contingente della decisione; aspetto che contraddistingue l’epoca moderna rispetto ad ogni antica partizione in caste chiuse o in sistemi di privilegi ai quali si appartenga unicamente per nascita. In termini più generali, potremmo dire che, per Hegel, esistono una serie di aspetti, particolarmente importanti in ambito socio-economico, che non possono essere esauriti da nessuna forma di necessità esterna.

Dati questi fattori indeducibili, l’accesso al patrimonio generale presenta, agli occhi di Hegel, la possibilità di una complicazione rispetto alla lineare equivalenza tra patrimonio del singolo e dell’intero. Hegel nota come l’autonomo movimento del patrimonio generale dia vita ad un ordine necessario di interconnessioni, ma non garantisca in modo altrettanto necessario che tutti possano goderne. Nonostante il patrimonio agisca come una forma di necessità, che condiziona i singoli, l’accesso di questi ultimi non è mai assicurato né assicurabile a priori: la «sussistenza e il benessere di ogni singolo è come una *possibilità* [*Möglichkeit*], la cui effettualità [*Wirklichkeit*] è condizionata»⁶¹⁴ da una serie di fattori che, pur dipendendo in modo diretto dall’*äußere Notwendigkeit* dell’economia (dalla produzione e dalla redistribuzione del patrimonio generale, nonché dalla divisione sociale del lavoro e dalla formazione dei ceti, che da quelle prime istanze discendono), non sono completamente deducibili a partire da quest’ultima. Il patrimonio generale pone le condizioni perché possa darsi una reciprocità tra l’accrescimento del benessere personale e l’incremento della ricchezza della nazione, ma non realizza effettivamente tale circolarità. Essa rimane una semplice possibilità, il cui esito è sospeso ad un margine di casualità, in

⁶¹³ *Ivi*, § 206. L’espressione “*innere Nothwendigkeit*” viene qui utilizzata in modo generico e non per indicare la necessità razionale, tipica espressione dei doveri etici.

⁶¹⁴ *Ivi*, § 230. Lo stesso ragionamento, con gli stessi riferimenti modali, si trova in *JS III*, p. 321; 97.

quanto può condurre ad un'effettiva partecipazione del singolo alla ricchezza dell'intero, oppure alla sua esclusione da quest'ultima, alla *povertà* [*Armut*].

Possiamo, dunque, sfruttare l'identità filologica del significante *Vermögen*, che Hegel utilizza spesso (nell'*Einleitung* e nel *diritto astratto*) per indicare una "facoltà", cioè una *possibilità*, una capacità potenziale che non si è ancora attuata. Il *patrimonio generale* non realizza, allora, una *necessità assoluta* ma una *necessità solo possibile*, che resta ancora dipendente dal carattere fortuito di certe condizioni soggettive. L'accesso al patrimonio può essere limitato da fattori contingenti - dal fatto che un dato individuo parta da una condizione svantaggiata, sia patrimoniale che fisica, o che manchi di capacità: «Ora, se la possibilità della partecipazione al patrimonio generale per gli individui è sussistente e assicurata dalla pubblica autorità, pur tuttavia tale possibilità (a parte il fatto che quest'assicurazione deve per forza restare incompleta) dal lato soggettivo resta ancora soggetta alle contingenze, e tanto più, quanto più essa presuppone condizioni dell'abilità, della salute, del capitale»⁶¹⁵.

Gli individui hanno, cioè, la *possibilità formale* di soddisfare i propri bisogni e di essere riconosciuti effettivamente all'interno degli spazi costituzionali della società, ma nulla assicura che tale virtualità si effettui (§§ 200 e 230): la sua attuazione è sospesa a condizioni contingenti, che possono verificarsi in un modo o in un altro, oppure addirittura non verificarsi. Ogni agire particolare produce *necessariamente* un apporto all'interesse e al patrimonio generale, ed è strettamente dipendente dalla necessità di quest'ultimo; rimane, però, *contingente* se e in che misura il singolo acceda a tale patrimonio. Questa annotazione intorno al carattere aleatorio che investe i processi necessari dell'economia, ci sembra costituire l'aspetto che distingue la posizione hegeliana da quella dell'economia classica, dove alla produzione necessaria della ricchezza corrisponde un necessario accesso ad una pur relativa prosperità. Da questo punto di vista l'analisi hegeliana segna la propria differenza da ogni forma estrema di liberismo, di auto-regolazione spontanea ed automatica degli interessi particolari⁶¹⁶: la necessità che si afferma nell'ambito

⁶¹⁵ *Ivi*, § 237.

⁶¹⁶ Con ciò non intendiamo ridurre l'economia classica, ed in particolare la posizione di Smith, ad una forma estrema di liberismo, ma segnalare l'originalità della proposta hegeliana e la sua particolare attenzione per i difetti della *necessità* economica. Sebbene questo rilievo possa aprire molti spunti in direzione di una critica dell'economia, l'idea di una radicale sovversione hegeliana degli schemi del discorso classico degli economisti sembra una prospettiva interpretativa poco avveduta. Alcuni elementi di questo tipo si trovano nel saggio, non privo di punti d'interesse, di M. J. THOMPSON, *Hegel's Anti-Capitalist State*, in "Discusiones Filosóficas", 14, 2012, pp. 43-72. Concordiamo in questi rilievi con quanto sostiene G. PRETEROSSO, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Guerini e associati, Milano 1992, pp. 27-32, il quale nega la presenza di spunti liberisti in Hegel. Tale tesi si può trovare già in G.

dell'economia non garantisce la soppressione della contingenza, che qui rischia sempre di riaffiorare in tutta la sua forza dirimente.

Sul piano della società civile, la mediazione della necessità e della contingenza non si realizza mai in modo definitivo. L'eccedenza della contingenza, guida Hegel a pensare la costante possibilità di una rottura non etica della mediazione sociale, di un'interruzione del legame che unisce l'agire singolare e la produzione dell'universale. Questa possibilità si realizza, sul terreno della società e dell'economia, quando i singoli o i singoli gruppi si autonomizzano, non partecipano alla formazione dell'universale etico, si sottraggono alla *Bildung*. Tale ragionamento non concerne solo l'esclusione dai benefici materiali e simbolici della società di coloro che, in base a determinati fattori, non sono in grado di accedere al patrimonio generale della nazione; esso si riferisce, allo stesso tempo, alla possibilità che si creino gruppi di interesse particolare, capaci di astrarsi dall'intero o, ancor peggio, di far valere, al suo interno, logiche ad esso contrapposte, come nel caso della formazione dei monopoli⁶¹⁷.

4.3 Società civile: lo Stato esterno

Tale problematicità della *società civile*, fortemente esposta alla contingenza, o meglio al pericolo dello scioglimento dei legami tra necessità e contingenza, giustifica l'ampia attenzione che Hegel accorda alla sfera dell'amministrazione e della sicurezza, nell'ultima sottosezione del capitolo (*Die Polizei und Korporation*). Hegel sostiene, infatti, che la polizia ha a che fare con gli «aspetti contingenti [*Zufälligkeiten*]»⁶¹⁸ della società civile, in modo tale che la sua area d'azione «rimane dapprima [...] limitata alla cerchia di ciò che è contingente [*Zufälligkeiten*]»⁶¹⁹ in quanto «ad opera di questo lato generale le azioni

SOLARI, *Il concetto di società civile in Hegel* (1931), in L. FIRPO – G. SOLARI (a cura di), *La filosofia politica*, II, Laterza, Bari 1974, pp. 209-265, qui p. 248. In questa direzione anche L. HERZOG, *Inventing the Market. Smith, Hegel, and Political Theory*, cit., pp. 41-60 e 84-118. Alcuni spunti sulla casualità insita nella sfera economica si trovano in B. PRIDDAT, *Hegel als Ökonom*, cit., p. 154, dove tale aspetto viene evidenziato come differenza rispetto alla posizione di Smith. Si veda anche E. OLIVAS, *La teoria hegeliana de la sociedad civil: la primera crítica contemporánea a la concepción liberal de la sociedad*, in "Nómadas", 33, 1, 2012, pp. 1-18.

⁶¹⁷ Si veda *Gr*, pp. 625-627, dove Hegel critica il liberismo inglese e la sua spinta a costruire monopoli, che costituiscono il rovescio della povertà, l'eccesso opposto.

⁶¹⁸ *Rph*, § 230. Tr. it. modificata. Per un'analisi dettagliata di questa sottosezione si rimanda a W. KEERSTING, *Polizei und Korporation in Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft*, in "Hegel-Jahrbuch", 1986, pp. 165-204 e A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, cit., pp. 470-475.

⁶¹⁹ *Ivi*, § 231. Tr. it. modificata.

private divengono una contingenza [*Zufälligkeit*], che sfugge al mio potere, e può ridondare o ridonda a danno e a illecito rispetto agli altri»⁶²⁰.

Il compito della polizia, come istanza amministrativa volta alla garanzia della sicurezza⁶²¹, mira alla prevenzione e all'eliminazione di ogni forma di isolamento e di astrazione dal processo della *Bildung*: all'eliminazione delle condizioni che scindono il legame costitutivo tra il lato della contingenza e quello della necessità. Nell'articolazione della *Rph*, l'amministrazione della sicurezza e la regolamentazione statale dello spazio sociale rappresentano una forma di *Bildung* della contingenza che proviene dall'alto, ed acquisisce i tratti modali della *necessità esterna*: le istituzioni che caratterizzano lo *Stato esterno*, in quanto si trovano ad agire sul terreno della società civile, non agiscono «come *libertà* [*Freiheit*] bensì [...] come *necessità* [*Notwendigkeit*] che il *particolare* si elevi *alla forma dell'universalità*»⁶²².

L'universale dello Stato, tramite l'amministrazione della giustizia, la polizia, i funzionari, produce una regolazione e un'educazione della contingenza, tanto più rigida quanto più il singolo o il gruppo «è sprofondata nel fine egoistico»⁶²³, nell'assolutizzazione della propria contingenza e individualità rispetto alla necessità dell'intero. Nella *Rph*, Hegel descrive le funzioni della polizia, accomunate dall'istanza della sicurezza e della prevenzione, come quelle attività che producono, in modo più o meno coattivo, l'inclusione del singolo nel processo della *Bildung* e della formazione dell'intero, nei casi in cui tale inclusione sia fallita o rischi di fallire. La polizia riguarda, cioè, tutte le situazioni che ledono il diritto, producendo la scissione del singolo rispetto all'intero, l'affermazione arbitraria di una parte o la sua radicale espunzione dalle logiche del riconoscimento e dall'articolazione economico-sociale dello Stato in quanto *stato esterno*: riguarda cioè questioni di politica economica (il mercato, l'industria) o di politica sociale,

⁶²⁰ *Ivi*, § 232.

⁶²¹ Hegel definisce le scienze di polizia, seguendo l'evoluzione che le caratterizza nel XVIII secolo ed identificando la polizia come funzione di sicurezza e di prevenzione, interna all'amministrazione. Per una considerazione dell'evoluzione precedente della polizia si veda G. OESTREICH, *Policey und Prudentia civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat*, in ID., *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlin 1980, pp. 367-379; tr. it. a cura di P. Schiera, *Polizia (Policey) e Prudentia Civilis nella società barocca della Città e dello Stato*, in *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Bibliopolis, Napoli 1989, pp. 213-231: «l'ambito vitale delle città imperiali e dello stato territoriale tedesco nell'età barocca era la sfera della polizia» (*Ivi*, tr. it. p. 231). Tale ambito vitale si restringe progressivamente, nella seconda metà del XVIII secolo e quindi nel XIX secolo, alle sole funzioni della sicurezza e della prevenzione. Su questi passaggi si veda P. SCHIERA, *Lo Stato moderno e il rapporto di disciplinamento/legittimazione*, in ID., *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 29-57, in particolare p. 29.

⁶²² *Ivi*, § 186.

⁶²³ *Ivi*, § 236 An.

come l'educazione, l'assistenza e la profilassi delle condizioni che possono provocare una rottura dell'intero: «dall'amministrazione della giustizia viene cancellata la *lesione* [*Verletzung*] della proprietà e della personalità. Ma il diritto che *nella particolarità* è *effettuale*, contiene tanto che siano *tolti* gli *aspetti contingenti* contro l'uno e l'altro fine, e che sia attuata la *sicurezza* [*Sicherheit*] *indisturbata* della *persona* e della *proprietà*, quanto che la *sicurezza* della sussistenza e del benessere dei singoli, - che il *benessere particolare* sia *realizzato e trattato come diritto*»⁶²⁴.

Per quanto concerne l'accesso al patrimonio, caso che meglio permette di analizzare le strutture modali del ragionamento hegeliano, la polizia agisce contro la formazione della povertà. Essa include coloro che non sono in grado, in base alle loro condizioni o alle loro abilità, di accedere da soli al patrimonio, permettendogli di partecipare ai processi che riguardano la redistribuzione di quest'ultimo. La polizia assicura il diritto di realizzare il proprio benessere. Nel farlo, essa non mira solamente al vantaggio di uno o più singoli, ma quello della società: chi è escluso da ogni sistema sociale, dal riconoscimento e dal benessere che ciò produce, rischia sempre di essere escluso anche dall'osservanza del diritto, delle leggi comuni e di agire contro l'intero. In questo modo la polizia riconduce la contingenza all'interno del suo legame con la necessità, sottoponendola alla *Bildung* e garantendone il riconoscimento sociale. *La polizia regola l'eccesso della contingenza, di cui cerca di estirpare le ragioni, riducendo al minimo le condizioni di casualità che rendono insicure le procedure di prevenzione*: si tratta, infatti, di sottrarre le funzioni assistenziali all'aleatorietà cui sono soggette in uno Stato che le demandi alla coscienza morale e al buon cuore dei singoli e della loro elemosina, creando un tessuto di opere e di progetti coordinati direttamente dagli organi amministrativi dello Stato. La polizia viene descritta, tramite una costante riproposizione del significante *Zufälligkeit*, come una prassi volta all'eliminazione del rischio e dell'elemento stesso del caso: lo stesso avviene anche nell'esempio della scuola pubblica, che sottrae la formazione dei bambini alle condizioni contingenti a cui sarebbe affidata se dipendesse unicamente dai genitori e dalle molteplici condizioni particolari che differenziano le famiglie le une dalle altre⁶²⁵.

Sotto questa luce la descrizione hegeliana della polizia sembra riprodurre, senza elementi di distinzione, gli schemi logici del dibattito tedesco sulla *Polizeiwissenschaft*, che caratterizza l'epoca storica nella quale la *Rph* viene prodotta: sembra, cioè, riprodurre un quadro categoriale, che si regge sulla riduzione delle questioni filosofico-politiche tipiche

⁶²⁴ *Rph*, § 230.

⁶²⁵ Il termine compare in *Ivi*, § 239 sull'istruzione e §§ 242-243 sulla previdenza sociale.

della tradizione classica ad una serie di procedure teoriche e pratiche legate al principio della sicurezza, della prevenzione, del disciplinamento e dell'uniformazione del corpo sociale. Dimostrando un'attenta conoscenza degli sviluppi di queste discipline, della loro istituzionalizzazione e ricaduta costituzionale, brani come il seguente sembrano dare addito ad una simile conclusione: «la prevenzione di polizia realizza e mantiene anzitutto l'universale che è contenuto nella particolarità della società civile, nella forma di un *esterno ordinamento e apparato* per la protezione e sicurezza delle masse di particolari fini e interessi come tali che hanno il loro sussistere in questo universale, al modo ch'essa come superiore direzione sostiene la prevenzione»⁶²⁶.

Per quanto concerne l'analisi delle strutture modali che sorreggono l'articolazione hegeliana della statualità, è possibile proporre uno studio incrociato delle sfere dell'amministrazione, della polizia (Stato esterno) e dell'azione del potere governativo, a cui è effettivamente affidata la costituzione del legame tra Stato e società civile: entrambe, infatti, sembrano esercitare una *forma unidirezionale ed estrinseca di necessità* che regola l'agire contingente degli individui e dei gruppi e lo riconduce alla dimensione dell'universale. Ora, se questa lettura rappresentasse la posizione hegeliana nella sua interezza, avremmo il riproporsi di una necessità normativa e disciplinante, non priva di affinità con quella che lo stesso Hegel critica all'interno dell'ordine politico teorizzato dal *Naturrecht* ed in particolare a proposito della riduzione fichtiana dello Stato alla funzione poliziesca della sicurezza.

Questi aspetti legati all'*äußere Notwendigkeit* sono sicuramente presenti anche nel pensiero di Hegel, nel quale vengono, però, profondamente rielaborati, e compresi nei loro aspetti aporetici⁶²⁷. Sotto questo profilo, Hegel registra con lucidità un duplice processo che caratterizza la costituzione materiale dello Stato moderno a cavallo tra XVIII e XIX secolo, e che non può dunque essere tralasciato dall'analisi filosofica. Sul primo versante, ci riferiamo alla produzione e alla rigorizzazione di prassi legate allo Stato e volte a disciplinare il corpo sociale, ad indirizzare il particolare contingente in direzione dell'universale necessario (la sicurezza sociale, la regolazione del mercato, dell'educazione, della previdenza)⁶²⁸: al dibattito, non solo tedesco, che caratterizza le scienze di polizia, riferimento imprescindibile per comprendere le strutture concettuali e gli

⁶²⁶ *Ivi*, § 249.

⁶²⁷ Su Stato e coercizione si veda G. PLANTY-BONJOUR, *Le Projet Hégélien*, Vrin, Paris 1993, pp. 90-91.

⁶²⁸ Sul disciplinamento sociale (*Sozialdisziplinierung*) oltre ai lavori di Oestreich, sono fondamentali le analisi di Foucault: per quanto concerne i temi di cui stiamo parlando si veda perlomeno M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978*, a cura di M. Senellart, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Gallimard, Paris 2004, pp. 119-140.

schemi argomentativi della *società civile*⁶²⁹. Sul secondo, si tratta dell'aumento esponenziale di quel sistema amministrativo e burocratico che dal potere centrale si dirama e s'infiltra in ogni ganglio del corpo sociale, il cui modello per antonomasia è costituito dallo Stato napoleonico⁶³⁰: *l'azione dei funzionari e delle figure preposte all'amministrazione della sicurezza, rappresenta l'istanza e la necessità dello Stato e cerca di disciplinare ogni spazio che sia sottoposto alla casualità e al carattere fortuito dell'agire particolare dei singoli e dei gruppi*.

Secondo il filosofo di Stoccarda, la rete di azioni che procede dalla necessità dell'universale verso la contingenza del particolare, rappresenta però solo una parte del processo della *Bildung*: un processo che, privato della sua complessa circolarità dialettica, risulta instabile. Se assumiamo fino in fondo l'assetto speculativo del discorso hegeliano, diventa impossibile pensare ad un universale che esista prima della sua concretizzazione individuale e che possa essere, perciò, applicato dall'esterno sui singoli individui. La logica, con la sua critica dell'*universale astratto*, ha già affossato qualsiasi pretesa di questo tipo. Sulla base di tale assunto, Hegel può superare, anche sul piano filosofico-politico, ogni modello che si basi sull'applicazione estrinseca di una *necessità normativa ed estranea* all'agire degli individui.

Per comprendere il corretto funzionamento dello Stato hegeliano e delle sue stesse manifestazioni esterne, basta considerare la struttura espositiva della *Rph*, dove il momento della polizia è affiancato a quello delle corporazioni, e quello del governo alla trattazione delle diverse forme di controllo dei funzionari e di autogoverno delle cerchie particolari⁶³¹. Da questa struttura si può evincere come *Hegel neghi che la "Bildung" consista nell'applicazione di una necessità normativa precostituita, la quale, agendo come uno stampo, dia forma ad una materia sociale amorfa*⁶³². Al contrario, il discorso hegeliano

⁶²⁹ Sui riferimenti tedeschi ed anglosassoni, che Hegel tiene presente si rimanda a E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo*, cit., pp. 165-223, che, tra le altre fonti, mette in luce l'importanza dell'opera di P. Colquhoun e del contesto inglese, soprattutto per quel che concerne l'attenzione hegeliana al tema della popolazione, che richiameremo tra poco. Una visione riduttiva, che sembra cogliere solo gli elementi di vicinanza tra Hegel e la tradizione delle scienze di polizia, emerge nello studio di G. STEINMETZ, *Regulating the Social. The Welfare State and the Politic and the Local Politics in Imperial Germany*, Princeton University Press, Princeton 1993, pp. 21-23. Si rimanda anche a T. PINKARD, *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 177-180, che rileva la presenza di questo dibattito già nello Hegel jenese, sostenendo però che si tratta di un riferimento prevalentemente critico.

⁶³⁰ Su questo si veda G. PRETEROSSO, *I luoghi della politica*, cit., pp. 44-78.

⁶³¹ Questo aspetto è approfondito in *Ri*, p. 181. Sulla relazione tra polizia e corporazioni si veda A. NESCHEN, *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie*, cit., pp. 201-209.

⁶³² In *Ho*, p. 784 si dice che una simile imposizione sugli individui definiti come "*Zufälliges*" è una forma di "*Unrecht*".

sulle cerchie, le comunità e le corporazioni⁶³³ esprime l'altro lato del movimento della "Bildung", quello che fonda la necessità etica a partire dalla contingenza dell'agire reciproco degli individui; aspetto, quest'ultimo, dipendente dal fatto che di fronte all'istanza centrale dello Stato non si trovi una generica molteplicità di individui tra loro indipendenti, quanto piuttosto cerchie particolari già costituite, il cui ruolo è quello di mediare l'incontro tra la *necessità universale* e la *contingenza particolare*.

La polizia incontra, infatti, un vero e proprio limite nella realizzazione della *Bildung*, un vincolo che può essere superato solo dalla corporazione e che impone di considerare l'insufficienza della sua sola prospettiva, della sola affermazione dell'*äußere Notwendigkeit*. Questo limite emerge nel punto più problematico dell'analisi hegeliana dei processi economici che caratterizzano i moderni Stati industriali europei: la chiara separazione tra una classe sociale sempre più agiata ed una che lo è sempre meno. Da ciò deriva, secondo Hegel, «il decadere di una grande massa al di sotto di una misura d'un certo modo di sussistenza [...] e cioè il decadere della perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore do sussistere mediante propria attività e lavoro, - genera la produzione della *plebe* [*Pöbel*], produzione che in pari tempo porta con sé d'altro lato una maggiore facilità di concentrazione in poche mani ricchezze sproporzionate»⁶³⁴.

La *plebe* non coincide con uno stato di *povertà* ma con la totale espunzione di un gruppo di individui dal piano del riconoscimento sociale e dell'appartenenza ad una precisa cerchia (§ 245): non solo la mancanza degli elementi minimi di sussistenza, ma l'impossibilità di lavorare, di fare parte di un ordine comune, ovvero il totale isolamento del particolare rispetto all'universale. Il *Pöbel* si richiude sulla propria assoluta particolarità e rischia di divenire un corpo indipendente, privo di ogni disposizione spirituale nei confronti del diritto, cioè slegato da ogni forma di necessità, completamente contingente e contrapposto all'intero.

La formazione della *plebe* non dipende, come nel caso della povertà, dall'eccedenza di una serie di fattori casuali, indeducibili dal piano della necessità del meccanismo economico-sociale; essa è, piuttosto, una conseguenza necessaria di quello stesso meccanismo che, per funzionare, deve accrescere la forbice che separa i ricchi dagli indigenti. La più radicale presenza della *Zufälligkeit*, nell'ambito della società civile, è perciò una conseguenza necessaria degli stessi processi economici che regolano quest'ultima e che dovrebbero garantire al suo interno l'affermazione della più ordinata

⁶³³ Hegel sostiene che la comunità, in particolare nell'ambito delle città, contiene diverse corporazioni (*Gr*, p. 621).

⁶³⁴ *Rph*, § 244.

necessità. Non solo la contingenza riemerge, ma si rivela un rischio perennemente iscritto all'interno della stessa *Notwendigkeit*.

La polizia, di fronte al problema della *plebe*, non riesce a trovare efficaci soluzioni interne ai confini nazionali dello Stato, che non siano appunto la fondazione di colonie e l'espatrio più o meno forzato di una parte di individui (§§ 245 e 248)⁶³⁵. La corporazione agisce, invece, una *Bildung* meno coattiva ma capace di produrre risultati più significativi. Essa limita gli interessi del singolo, ancorandoli a quelli dell'intero, ma al contempo rappresenta un fondo e un patrimonio stabile a cui ogni membro partecipa, assicurando la propria posizione rispetto ai fluttuanti processi dell'economia (§ 254): i membri non sono sottoposti solo ad un limite del loro arbitrio ma, ancor di più, ad un limite che, agendo in senso contrario, diminuisce le possibilità che essi sprofondino sotto le soglie della sussistenza, venendo a formare la *plebe* (§ 253).

La *Bildung*, che procede sottotraccia fin dai primi momenti dell'*eticità*, compie tramite le *corporazioni* (*Korporationen*) un vero e proprio salto qualitativo, che permette ad Hegel di concepire la società civile come il nucleo propulsivo della rielaborazione dialettica della contingenza. La *Bildung* che si produce in modo inconsapevole nell'agire e nel lavoro dei singoli, viene promossa e garantita dalle corporazioni, che potremmo definire come quelle istituzioni che formano ed esprimono l'interesse comune di una particolare cerchia economico-sociale: esse producono una forma di *Gemeinsamkeit* che, pur non essendo

⁶³⁵ Scrive Hegel che «malgrado l'eccesso della ricchezza la società civile non è ricca abbastanza, cioè nelle risorse ad essa peculiari non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso della povertà e alla produzione della plebe» (*Ivi*, § 245). Alcune anticipazioni di queste riflessioni si trovano in G.W.F. HEGEL, *System der Sittlichkeit* (1802), in *GW*, V (1998), pp. 273-361, qui pp. 354-355; tr. it. a cura di A. Negri, *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, cit., pp. 128-256, qui pp. 245-246. L'incremento della ricchezza e del patrimonio, al posto di eliminare dal proprio ordine necessario il caso rappresentato dall'assoluta indigenza, finisce per creare le condizioni perché quel caso diventi un fenomeno necessario. Non è dall'aumento della ricchezza, sostiene Hegel, che ci si può aspettare l'eliminazione della possibilità stessa della *plebe*. Anzi questo stesso aumento porta con sé le condizioni che producono la plebe. Il fatto che una società non sia abbastanza ricca non significa che essa lo debba essere di più. Al contrario, essa non lo è mai abbastanza da eliminare il rischio della plebe e dell'estrema povertà. Rispetto a questa situazione, le strategie che la polizia può intraprendere, e che Hegel considera in questo stesso paragrafo 245, si rivelano fallimentari. Sostenere gli indigenti solamente attraverso opere pubbliche (ospedali, ricoveri) significa dare loro sostentamento materiale, ma escluderli dal riconoscimento sociale e dalla dignità spirituale che solo il lavoro può produrre. Creare nuove opportunità di lavoro, senza che esista un'effettiva domanda di nuove merci, significa invece porre le condizioni per una crisi di sovrapproduzione. Si veda P. CESARONI, *Governo e costituzione*, cit., pp. 98-119, il quale, a questo proposito, ritiene che il discorso hegeliano sulla corporazione non costituisca una contraddizione rispetto alla moderna analisi relativa all'economia e all'industria: esso non è la ripresa di un'istituzione appartenente ad un'altra epoca storica, ma il tentativo di produrre una soluzione all'altezza del proprio tempo e dei problemi cui dà vita la moderna società industriale e di mercato, di supplire alle stesse insufficienze di un sistema di puro controllo e di semplice polizia. Affronta tali aspetti l'interessante saggio di R. FATTON, *Hegel and the Riddle of poverty: The Limits of Bourgeois Political Economy*, in "History of Political Economy", 18, 4, pp. 575-600.

ancora quella prodotta dallo Stato, va oltre alla semplice sfera dell'interesse privato del singolo, costringe quest'ultimo a una continua negoziazione e mira alla formazione di scopi e obiettivi comuni ai suoi membri.

Le corporazioni sono, dunque, sistemi di relazioni, all'interno dei quali la natura intersoggettiva dell'individuo si realizza pienamente, e la contingenza legata al suo agire viene "educata" e "levigata": «l'individuo [...] consegue pertanto la sua effettuale e vivente destinazione [*wirkliche und lebendige Bestimmung*] per l'universale, anzitutto nella sua sfera della corporazione [*Korporation*], comunità [*Gemeinde*]»⁶³⁶. La contingenza dell'individuo non si estende, cioè, in modo illimitato ed astratto, com'è tipico dell'*individualismo* del moderno "sistema dell'atomistica", ma viene inserita in un sistema di relazioni oggettive e necessarie che la *limitano*.

Proprio questa limitazione è, però, funzionale alla concretizzazione di uno spazio effettuale tramite cui l'istanza contingente del particolare può acquisire valore politico: questo avviene grazie all'attività svolta dalle rappresentanze cetuali all'interno del potere legislativo (aspetto di cui ci occuperemo nel punto seguente, 4.3). Solo questa limitazione della contingenza crea le condizioni perché si dia una partecipazione e una valorizzazione politica di aspetti, interessi e finalità che dipendono dall'agire reciproco degli individui all'interno delle diverse cerchie sociali: «il membro dello stato politico è *membro* [*Mitglied*] di una tale cerchia o *stato* [*Stände*]; soltanto in questa sua determinazione oggettiva esso può venire in considerazione dallo stato politico»⁶³⁷.

Tali cerchie, rispetto all'universale dello Stato, continuano a rappresentare una serie, quanto più possibile plurale, di prospettive particolari, le cui azioni e i cui interessi, se messi in relazione alla necessità dell'intero, risultano legate ad una certa contingenza: nei prossimi paragrafi il riferimento alla dimensione della casualità non riguarderà più l'agire del singolo, ma l'esito dell'agire reciproco degli individui, ovvero non riguarderà più la contingenza assoluta ed astratta ma quella contingenza che si trova strettamente mediata con la funzione limitante della necessità. All'interno di questa nuova forma di contingenza, gli interessi, le decisioni e le azioni del singolo non sono eliminate: confluendo all'interno della corporazione, esse ottengono l'unica possibilità effettiva di realizzarsi concretamente, di abbandonare il piano dell'indeterminatezza e di prender parte alla costituzione dell'intero.

⁶³⁶ *Rph*, § 308 An.

⁶³⁷ *Ibid.*

Hegel sa bene che, a differenza di quanto avveniva nella *polis*, nello Stato moderno, non si può pensare ad una partecipazione diretta dei singoli individui alla vita politica. La loro partecipazione è sempre mediata, eppure, all'interno di questa mediazione, l'agire individuale non si riduce più alla dimensione del privato e concorre alla formazione dello spazio comune. Quest'ultimo non può dipendere dall'applicazione di una forma giuridica, di un contratto, ma è il risultato dell'incontro degli interessi e delle finalità che muovono le differenti e plurime parti della società.

La corporazione forma ed educa la contingenza degli individui, realizzando un fine comune che le permette di fungere da cellula etica dello Stato, di promuovere l'interesse dell'intero. *Ora, questa educazione e questo fine comune sono il prodotto di una continua negoziazione degli interessi che si originano sul lato dell'agire contingente stesso e non è unicamente imposta dall'alto*⁶³⁸. L'agire in comune degli individui sul piano della società civile non è qualcosa di accidentale, se con tale termine s'intende qualcosa che sia privo di valore; esso è, piuttosto, contingente, nel senso che non è mai predeterminato dall'imposizione di forme e schemi calati dall'alto. Ciò non toglie, però, che all'interno di tale agire siano attivi elementi e dinamiche volte alla costituzione di una dimensione comune, e alla formazione di un «*il senso e la disposizione d'animo [den Sinn und die Gesinnung] dello Stato e del governo*»⁶³⁹. Questa *Bildung* interna allo spazio della contingenza e del particolare produce quel riconoscimento e quella partecipazione alla vita dell'intero che abbiamo visto essere essenziale alla tenuta e al corretto dispiegamento della necessità dei doveri etici e delle istituzioni.

L'attivazione di questi elementi "etici" all'interno delle diverse cerchie di cui è composta la *bürgerliche Gesellschaft*, permette a Hegel di concepire in modo originale il rapporto tra Stato e società: esso non si configura come istituzionalizzazione forzata o politicizzazione estrinseca e coercitiva della società, concepita come insieme disorganico di individui separati atomisticamente. L'agire degli individui, attraverso le cerchie di cui fanno parte, è già al suo interno una forma di agire politico, capace di riconoscere la necessità delle istituzioni come il terreno all'interno del quale può realizzarsi il particolare stesso.

Ora, la *Bildung* non è la somma di due movimenti indipendenti, quello dall'alto (amministrazione, polizia, governo) e quello dal basso (cerchie, corporazioni, elemento cetuale), ma la loro integrazione e *Vermittlung*. In questo modo, la stessa azione esterna dello Stato muta profondamente la sua fisionomia: gli aspetti legati alla *äußere*

⁶³⁸ Su questi punti si veda R. R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, cit., pp. 227-261.

⁶³⁹ *Rph*, § 302.

Notwendigkeit vengono radicalmente trasformati, la loro esteriorità e il loro ruolo coercitivo non rappresenta l'esito finale dell'analisi hegeliana dello Stato⁶⁴⁰. Anche in Hegel il *Notstaat* si fonda sul principio della sicurezza ed agisce una forma di *necessità estrinseca* sui singoli, ma tali funzioni non corrispondono alla totalità dello Stato né sono sufficienti a descrivere il processo della *Bildung* che caratterizza la società civile.

Ogni prassi legata all'educazione della contingenza, anche quelle che provengono dallo Stato e si diramano nella società, sono il frutto di una costante mediazione, senza la quale all'azione delle istituzioni non corrisponderebbe alcuna predisposizione etica da parte degli individui: al posto della solidità dei costumi e della *innere Notwendigkeit* che li caratterizza, avremmo il vuoto formalismo delle norme giuridiche. L'azione del governo è, perciò, parte di un processo di *Bildung*, che ridetermina le funzioni della regolamentazione e del controllo rispetto alle forme da esse assunte nei dispositivi disciplinari teorizzati dalla scienza politica e dalle nascenti scienze di polizia del XIX secolo⁶⁴¹

4.4 Stato

Nei paragrafi che introducono il “diritto statuale interno”, Hegel si serve della nozione modale di *Notwendigkeit* e propone al riguardo una riflessione decisiva. Egli puntualizza che, sul piano dello Stato, la necessità ha due lati: soggettivamente questa «necessità [...] è la *disposizione d'animo politica* [*Gesinnung*]»⁶⁴², ovvero è ciò che deriva dal sapere e dal volere contingente degli individui, mentre oggettivamente è «l'*organismo* [*Organismus*] dello stato, lo stato propriamente *politico* e la sua *costituzione* [*Verfassung*]»⁶⁴³.

Sul lato soggettivo, la *Gesinnung* permette all'individuo di assumere l'universale, nella sua necessità, come qualcosa che non gli viene imposto dall'esterno ma che egli sa come proprio, e scopre attivo al suo interno (cfr. § 268): «questa disposizione d'animo è in

⁶⁴⁰ Si veda *Wa*, § 148.

⁶⁴¹ Esempio emblematico di quanto stiamo sostenendo è la tesi esposta in *JS III*: «La saggezza del governo innanzi tutto [consiste] in generale nel conformare questi momenti astratti agli stati – e in casi singoli nel fare eccezioni alla legge. L'esecuzione, in generale, non è questo *morto fare*, bensì la singolarizzazione dell'universale» (*Ivi*, p. 276; p. 164). La singolarizzazione dell'universale necessario richiede, cioè, un'elasticità e una preparazione al mutamento. L'eccezione non è mai, peraltro, un'istanza che si ponga al di sopra dell'eticità. Anzi, è il sistema etico che, perché essa non produca alcuna rottura e non si posizioni al di sopra di esso, deve essere capace di accoglierla e di rideterminarla al suo interno.

⁶⁴² *Rph*, § 267.

⁶⁴³ *Ibid*. La necessità “etica” è la garanzia dell'unità dello Stato: «*Diese Notwendigkeit bringt mit sich, daß diese Einheit wird hergestellt werden*» (*Ri*, p. 166). Sulla nozione di organismo di cui non potremo occuparci in questa sede si vedano M. WOLFF, *Hegels staats-theoretischer Organismus. Zur Begriff und zum Methode der Hegelschen Staatswissenschaft*, in “Hegel Studien”, 19, 1984, pp. 147-177, che mette in luce l'origine kantiana della metafora.

genere la *fiducia* (che può trapassare in intellesione più o meno educata): la coscienza che il mio interesse sostanziale e particolare è preservato e contenuto, nell'interesse e nel fine di un altro (qui dello stato) [...] con la qual cosa appunto questo altro non è immediatamente un altro per me»⁶⁴⁴. La necessità si forma, cioè, a partire dalla contingenza e non contro di essa. Sul lato oggettivo, invece, «la *necessità* [*Notwendigkeit*] [...] è lo *sviluppo* [*Entwicklung*] dell'Idea»⁶⁴⁵ della libertà e corrisponde, cioè, alla differenziazione dei poteri e alla loro reciproca relazione.

La costituzione (*Verfassung*) rappresenta, per Hegel, la *necessità interiore* dello Stato. Essa non è, come nella tradizione che si origina intorno alla Rivoluzione francese, una carta costituzionale (*Konstitution*) volta alla formalizzazione giuridica e alla garanzia dei diritti degli individui⁶⁴⁶. Nella prospettiva hegeliana, pensare la *Notwendigkeit* della costituzione significa porsi al di fuori della tradizione appena richiamata; significa analizzare criticamente l'idea secondo la quale la produzione della costituzione dipenda dall'esistenza di un potere costituente e dunque di un soggetto che lo incarna. Nota, infatti, Hegel che tale soggetto e tale potere si troverebbero al di fuori della costituzione stessa, ovvero dell'insieme di rapporti che forma la *Wirklichkeit* di un sistema etico, e sarebbero perciò qualcosa di *unwirklich*, di immaginario. Una simile visione del soggetto costituente presupporrebbe poi una concezione del popolo (*populus*) come «agglomerato atomistico di individui»⁶⁴⁷, come somma di parti tra loro indipendenti (*vulgus*).

In un senso più ampio e generale la *Verfassung* corrisponde, per Hegel, alla totalità dei poteri, ma anche all'insieme delle corporazioni, dei ceti, delle comunità in cui è effettivamente divisa la società civile, ed in cui il popolo si trova concretamente

⁶⁴⁴ *Rph*, § 268

⁶⁴⁵ *Ivi*, § 267. In *Hom*, quindi in una versione della filosofia del diritto precedente alla *Rph*, si trova la stessa distinzione soggettivo-oggettivo a proposito della necessità e la chiara affermazione secondo cui la «*Wirklichkeit der Freiheit aber ist dessen Organismus, seine innere Nothwendigkeit nemlich, die Unterscheidung des Staats*» (*Hom*, § 118).

⁶⁴⁶ Il modello cui Hegel pensa è quello che si origina nella riflessione di Sieyès sul *pouvoir constituant* (si veda E.-J. SIEYÈS, *Qu'est que le Tiers État?*, in ID., *Écrits politiques*, a cura di R. Zapperi, Éditions der archives contemporaines, Paris 1985, pp. 115-188; tr. it. a cura di A. M. Rao, *Che cos'è il terzo stato?*, in *Pro e contro la rivoluzione*, Salerno Editrice, Roma 1989, pp.123-215). Si veda P. PASQUINO, *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Odile Jacob, Paris 1998, pp. 31-52 e p. 130 sulla critica hegeliana. Sulla ricezione hegeliana di questo contesto francese si vedano anche G. PLANTY-BONJOUR, *Du régime représentatif selon Sieyès à la monarchie constitutionnelle selon Hegel*, in H. C. LUCAS - O. PÖGGLER (a cura di), *Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1987, pp. 13-35 e P. DUBOUCHET, *Philosophie et doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel*, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 132-135. Un altro riferimento hegeliano è il dibattito costituzionale inglese come emerge in G.W.F. HEGEL, *Über die englische Reformbill*, in *Schriften und Entwürfe (1826-1831)*, cit.

⁶⁴⁷ *Rph*, § 273 An. Si veda anche *Enz C*, § 544 An.

strutturato⁶⁴⁸. In un senso più specifico la *politische Verfassung* riguarda, invece, i diversi poteri «attraverso di che l'universale si *produce* continuativamente [...] in modo *necessario* [notwendige]»⁶⁴⁹: «la *necessità* [Notwendigkeit] dello stato, nella misura in cui essa si dirime nelle differenze concettuali della propria attività»⁶⁵⁰, si configura nella relazione tra potere del principe, del governo e del legislativo⁶⁵¹. Hegel intende mostrare come tale relazione non consista in una rigida separazione dei poteri: i poteri sono distinti ma non divisi, in quanto ognuno di essi è il frutto di una complessa dialettica che richiama e dipende dagli altri (*Rph*, § 272). A questo proposito si tratta di mostrare come l'articolazione dei poteri presenti precise relazioni modali e come la comprensione della categoria della *Notwendigkeit der Staat*, ovvero dell'insieme dei poteri, si realizzi, riservando al suo interno uno spazio imprescindibile alla *Zufälligkeit*⁶⁵².

Lo schema logico dell'articolazione dei poteri può essere sottolineato tramite una lettura incrociata dei paragrafi 273 e 275, dai quali risulta chiaro come Hegel stia richiamando

⁶⁴⁸ Scrive Hegel: «poiché lo spirito è effettuale soltanto come quel ch'esso si sa, e lo stato, come spirito di un popolo, è in pari tempo la legge *penetrante tutti i suoi rapporti*, il costume [Sitte] e la coscienza dei suoi individui, ne segue che la costituzione [Verfassung] di un popolo determinato in genere, dipende dalla guisa e formazione dell'autocoscienza del medesimo; nell'autocoscienza risiede la sua libertà soggettiva e quindi l'effettualità della costituzione» (*Ivi*, § 274). Sulla costituzione in Hegel si vedano N. BOBBIO, *La costituzione in Hegel*, in ID., *Studi Hegeliani*, cit., pp. 69-83 e L. SIEP, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, III, pp. 240-269. Il contributo più completo sul tema è il già citato H. C. LUCAS - O. PÖGGELER (a cura di), *Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, cit. (nel nostro caso, si vedano in particolare i saggi di Jaeschke e di Lucas), che costituisce anche una preziosa indagine sui nessi tra il ragionamento costituzionale hegeliano e l'elaborazione della costituzione prussiana dell'epoca. Elementi in questa direzione si trovano anche in R. K. HOČEVAR, *Hegel und der preußische Staat. Ein Kommentar zur Rechtsphilosophie von 1821*, Goldmann, München 1973, pp. 45-51, il quale discute il problema della sovranità hegeliana alla luce della codificazione del ruolo del monarca nell'ambito dell'*allgemeine Landrecht* prussiano. Alcune riflessioni a questo proposito si trovano anche in S. AVINERI, *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, pp. 189-190, il quale sostiene che la posizione hegeliana non intende ricondursi ad alcuna precisa monarchia storica. Più in generale, sulla relazione tra l'idea hegeliana dello Stato e la forma statale della Prussia dell'epoca, è utile riferirsi a F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*; tr. it. cit., pp. 391-402.

⁶⁴⁹ *Rph*, § 269. Sottolineatura nostra.

⁶⁵⁰ *Ivi*, § 270. In *Gr*, p. 683 troviamo la formula «*der inneren Nothwendigkeit der Verfassung*».

⁶⁵¹ Si noti l'assenza del potere giudiziario, che Hegel tratta all'interno della *società civile* come una forma di amministrazione, ma che le concezioni classiche della divisione dei poteri affiancano al legislativo e al governo. Come ricorda lo stesso Hegel al paragrafo 272, in questi passaggi è molto forte il confronto con C. L. MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, in ID., *Œuvres Complètes*, pubblicate sotto la direzione di A. Masson, 3 volumi, Nagel, Paris 1950-1955; tr. it. a cura di S. Cotta, *Lo spirito delle leggi*, 2 volumi, Utet, Torino 2005: in particolare per ciò che concerne il legame tra il tema della divisione dei poteri, la descrizione delle diverse forme di governo (libro III, capitoli III-VII dell'edizione francese) ed il rapporto tra una specifica forma di governo e la natura del popolo cui essa va applicata (libro III, cap. III). Sull'importanza di questo riferimento si veda N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico. Anno accademico 1975-76*, Giappichelli, Torino 1976, pp. 161-184.

⁶⁵² Si veda J. P. PERTILE, *O Estado racional hegeliano*, in "Veritas", 56, 3, 2011, pp. 9-25 che rileva l'importanza del riferimento alla logica della *Wirklichkeit* per comprendere la struttura dello Stato.

l'auto-movimento del *Concetto*, ampiamente definito nella *logica soggettiva* della *Wdl*. Il processo di concretizzazione del *Begriff* si configurava tramite tre passaggi dialettici, tra loro uniti dalla finalità interna dell'Idea: *Allgemeinheit*, *Besonderheit*, *Einzelheit*. L'universale, cessando di opporsi al particolare e riconoscendo in esso un elemento necessario alla sua stessa effettuazione, abbandonava la sua iniziale astrazione e diveniva, nel momento dell'individualità, pienamente concreto. Nell'ultimo paragrafo della nostra analisi della logica, già era emerso come questo quadro concettuale che risponde alla concretizzazione dell'Idea contenesse al suo interno un chiaro quadro modale, dal quale la contingenza non era affatto esclusa: in quella sede, anzi, avevamo avuto l'opportunità di mostrare come la problematica modale legata alla *Wirklichkeit*, e quindi al nesso tra necessità e contingenza, non si limitasse alla sola *logica dell'essenza* ed ottenesse la sua autentica fisionomia dialettica nella *logica soggettiva*, ed esattamente nella *Verwirklichung* dell'Idea. In sede di filosofia del diritto, quindi, il problema modale che stiamo indagando non va inteso come parallelo con la parte finale della *Wesenslogik*, ma come ripresa e radicale trasformazione della dimensione modale che concerne il Concetto o l'Idea.

Nei paragrafi della *Rph*, l'universale coincide con il potere legislativo, il particolare con quello governativo e l'individuale con il potere del monarca. A differenza di quanto avviene nella *Wdl*, ed in particolare nella sua prima sezione, Hegel rimarca, pur senza approfondire questi aspetti, alcuni elementi specifici della *logica dello spirito oggettivo*. In primo luogo, la concretizzazione dell'universale non si realizza nell'individualità intesa come semplice momento logico, ma con la decisione e l'azione finita di un individuo concreto, il monarca: in questo modo la presenza di un elemento modale legato alla contingenza si palesa ed aumenta la sua influenza rispetto a quanto avveniva nella logica⁶⁵³. In secondo luogo, invece, ad essere modificato è l'ordine espositivo, in quanto il primo momento che Hegel intende presentare non è quello l'universalità ma l'individualità, non è la necessità ma la contingenza.

Sul piano finale della *Rph*, dal quale è stata eliminata ogni astrazione, Hegel non si limita a porre l'Idea della libertà, ma intende cogliere la concreta *Verwirklichung* di quest'ultima, ovvero lo Stato: l'attenzione per l'individualità e la soggettività del monarca non è, affatto, un errore nell'ordine espositivo della *logica dello spirito oggettivo*, in quanto quest'ultima non riproduce in modo deduttivo la *logica speculativa*. Hegel inizia, cioè, dal concreto,

⁶⁵³ Abbiamo affrontato questo punto, legato all'esistenza concreta dell'Idea sul piano delle relazioni umane dello *spirito oggettivo* nel secondo capitolo, paragrafi 2 e 3. Mentre sulla relazione tra *logica soggettiva* e sistema dei poteri si veda G. PRETEROSSO, *I luoghi della politica*, pp. 83-85 (e più in generale pp. 79-151 per un'ottima analisi dei paragrafi sulla sovranità della *Rph*).

dall'unità stessa dello Stato che si realizza nel sovrano, il quale non viene messo a tema come il momento dell'individualità astratto e slegato dall'universalità e dalla particolarità ma come ciò che contiene in sé questi stessi momenti,; nell'individualità del monarca l'universale esiste come universale concreto (§ 275).

Seguendo l'esposizione proposta da Hegel nella *Rph*, il potere che apre la trattazione della statualità interna e che al contempo la chiude, realizzando a pieno la circolarità del Concetto, è quello del monarca (*die fürstliche Gewalt*)⁶⁵⁴. Quest'ultimo non è né il fondamento della *Verfassung* né il rappresentante dell'unità del popolo⁶⁵⁵. Egli figura come il momento in cui l'universale dello Stato si concretizza e si realizza come *Subjektivität*. Il monarca non è, allora, il soggetto della sovranità, ma è la sovranità stessa che ottiene la sua individualità e compie la propria autodeterminazione (*Selbstbestimmung*)⁶⁵⁶, nel e grazie al monarca. Tale autodeterminazione rappresenta la volontà dello Stato che si esprime tramite la decisione (*Entscheidung*) del monarca, la quale attua l'universale e lo realizza in modo finito: quest'ultimo, decidendo, mette fine alla «ponderazione dei pro e dei contro»⁶⁵⁷, al dibattito e alla mediazione degli interessi prodotta dal potere legislativo. Operando in questo modo, il monarca permette allo Stato di agire concretamente. *La libertà, di cui lo Stato è massima espressione, non rimane allo stadio della possibilità delle diverse scelte ma si produce effettivamente: di nuovo, la libertà non coincide con una forma di «bloße Möglichkeit»*⁶⁵⁸.

Il riconoscimento del ruolo della soggettività e della decisione del monarca conducono Hegel a mettere in luce la dipendenza di questo primo potere dalla categoria della *Zufälligkeit*: la deliberazione del sovrano dipende, infatti, dalla sua natura individuale e non può essere dedotta dalle condizioni oggettive che formano la *Verfassung*, rispetto alle

⁶⁵⁴ Si veda *Rph*, § 275. Si rimanda a C. CESA, *Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt*, in D. HENRICH – R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie*, cit., pp. 185-206, che approfondisce la struttura logica del potere del monarca a B. BOURGEOIS, *Le prince hégéliennes* (1979) in ID., *Études hégéliennes*, cit., pp. 207-238, che mette in luce come il principe non possa essere pensato al di fuori della costituzione. Più sfumato, sebbene implicitamente presente, il rimando hegeliano alla dimensione della contingenza nella trattazione jenese del ruolo del sovrano (*JS III*, pp. 262-263; 150). Non condividiamo, invece, la prospettiva di K.-H. ILTING, *Einleitung*, cit., pp. 26-27, che cerca di dimostrare come la figura del monarca rappresenti una falsificazione dell'originaria impostazione liberale hegeliana, che si paleserebbe solo nel primo corso di lezioni, precedente alla stesura della *Rph*.

⁶⁵⁵ *Rph*, § 279 An. Su questi punti si veda J.-F. KERVÉGAN, *Souveraineté et représentation chez Hegel*, in "Revue française d'histoire des idées politiques", 14, 2, 2001, pp. 321-336.

⁶⁵⁶ Si veda *Rph*, § 279.

⁶⁵⁷ *Ivi*, § 279 An.

⁶⁵⁸ «Ein Staat soll nicht auf bloße Möglichkeit des Gesinnung rechnen, sondern nur auf ein Nothwendiges» (*Ho*, p. 809). Nello Stato Hegel vede una coincidenza di «Möglichkeit und absolute Notwendigkeit» (*Enz C*, § 552 An).

quali produce uno scarto. Essa dipende, addirittura, dalla *Natürlichkeit* del sovrano come «questo individuo [*dieses Individuum*]»⁶⁵⁹ che ha desideri soggettivi e compie decisioni altrettanto soggettive. Hegel puntualizza che nulla assicura lo Stato intorno al fatto che la decisione del monarca sia corretta, o che sia la migliore. Per questa ragione l'esito della sua decisione è sempre esposto al rischio della contingenza. *Pur su diversi piani sistematici, la relazione tra decisione e contingenza produce un unico problema agli occhi del filosofo di Stoccarda*: ciò avviene quando a tema sono gli individui agenti, così come a proposito dell'attività "decisionale" dei giudici⁶⁶⁰ e, addirittura, di quella del sovrano. Si può concludere che così come il sovrano non ha alcun fondamento che non sia quello dinastico, la sua decisione è priva di una fondazione tale da espungere ogni elemento di casualità dal suo agire⁶⁶¹. La struttura logica, che emerge nel momento della decisione sovrana, ricorda esplicitamente quanto emergeva circa l'*absolute Notwendigkeit* nella *Wdl*, dove l'affermazione della necessità era legata alla totale indipendenza da ogni fondamento esterno e quindi alla piena libertà: nel caso del monarca dobbiamo considerare, però, l'elemento aggiuntivo della decisione soggettiva, tramite la quale ciò che, nello Stato, è assolutamente necessario implica, invece di negare, la dimensione della contingenza. Questo principio contingente non si traduce, però, nell'assoluto dominio dell'arbitrio e del caso. Hegel pensa, infatti, ad una *monarchia costituzionale* (*Rph*, § 273 An), nella quale il sovrano rappresenta un potere al pari degli altri e dipende dalla *Verfassung*: quest'ultima pone le condizioni oggettive e necessarie all'interno delle quali deve compiersi la decisione del sovrano. Tale decisione non può, ad esempio, prescindere dall'elaborazione prodotta dal potere legislativo, nonostante produca uno scarto rispetto ad essa; uno scarto ineducibile che contrassegna la contingenza dell'agire del sovrano, il quale è, però, tanto meno arbitrario quanto maggiore è lo sviluppo e la perfezione raggiunta da uno Stato e dalle sue istituzioni. *Le decisioni del sovrano sono, cioè, mediate dall'insieme di istanze che compongono la costituzione: esse possono compiersi all'interno di un ordine di condizioni che limitano l'estensione delle possibili scelte ed impediscono l'assolutizzazione dell'arbitrio del sovrano*⁶⁶².

⁶⁵⁹ *Rph*, § 280.

⁶⁶⁰ Hegel sostiene che la decisione del giudice sia una «*zufällige und willkürliche Entscheidung*» (*Rph*, § 214): essa è mediata dall'esistenza di codici giuridici pubblici che le impediscono di sfociare nell'arbitrio (*Rph*, § 224).

⁶⁶¹ Per un approfondimento si veda M. TUNICK, *Hegel's justification of hereditary monarchy*, in "History of Political Thought", 12, 3 1991, pp. 481-496.

⁶⁶² Il ruolo della mediazione operata dai diversi poteri, che formano la costituzione, è ciò che distingue il sovrano dello Stato moderno dagli Imperatori antichi. Nelle *VR II*, pp. 128-129; 137-138 (*Manuskript*), infatti, Hegel si sofferma sul ruolo dell'Imperatore romano, nel cui agire si realizza la personificazione

La sovranità non è, dunque, una proprietà di cui solo il monarca sia titolare e soggetto. Non c'è, in Hegel, alcuna dicotomia tra *sovranità del monarca* e *sovranità del popolo*, così come avviene nel pensiero politico che ruota intorno all'evento della Rivoluzione francese: non c'è nessuna opposizione intellettualistica tra due estremi, in quanto non è possibile sostenere né che la sovranità appartenga al popolo, inteso come moltitudine disorganizzata di individui, né che sia un possesso personale del monarca, colto nella sua astratta ed immaginaria indipendenza. La sovranità, che la figura del monarca realizza concretamente, è data dalla reciproca azione ed implicazione delle *potenze etiche*, tanto di quelle che compongono la *Verfassung politica* quanto di quelle che costituiscono la totalità della *Verfassung*, che comprende anche le istanze della società civile, le relazioni e le realtà oggettive cui dà vita l'agire reciproco degli individui (§§ 278-279).

Su questo punto si misura la distanza tra la posizione politica di Hegel e quella della scienza politica che si muove nel solco del giusnaturalismo. Secondo quest'ultima, la naturalità e la contingenza legate alla decisione sovrana (sia quella del monarca o del popolo sovrano) vanno ridotte ed eliminate progressivamente: la sovranità deve coincidere con una forma politico-giuridica, regolata unicamente dalla necessità formale, ovvero da una serie di processi prevedibili e controllabili. Per questa ragione l'elemento della decisione contingente rappresenta un rischio. *Hegel segnala, invece, l'impossibilità di una neutralizzazione totale dell'elemento contingente della decisione, in quanto è grazie ad esso che lo Stato abbandona l'astrazione e agisce concretamente.* Anche il sistema istituzionale più forte e sviluppato, all'interno del quale gli aspetti soggettivi del sovrano emergono meno, non può eliminare dalla sovranità l'aspetto indeducibile della decisione: va riconosciuto che «questa suprema contingenza è. [...] Il monarca costituisce propriamente il momento del decidere infondato»⁶⁶³.

Molto significativo al riguardo un approfondimento offerto dal quaderno *Hoto*: in questa sede, i sovrani sono equiparati ad «individui, i quali a loro volta devono essere prescelti, e questo dà vita ad un processo infinito della contingenza [*Unendlichkeit der*

dell'idea classica della *Fortuna*, come unione aporetica della necessità e della contingenza. Le decisioni dell'Imperatore sono assolutamente necessarie, ma al contempo del tutto contingenti, perché legate all'arbitrio più smisurato e privo di ogni elemento di mediazione. Esse colpiscono i sudditi quale destino cieco ed incalcolabile, necessità che nasce, però, in base all'assolutizzazione unilaterale della contingenza: la necessità diviene fato incomprensibile. La contingenza del sovrano hegeliano, in quanto è il frutto di un processo continuo di mediazione costituzionale è qualcosa di assolutamente differente da questa contingenza immediata. Per un inquadramento della lettura hegeliana del mondo romano si rimanda a L. ILLETTERATI – A. MORETTO (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004.

⁶⁶³ *Wa*, § 139 An. Sottolineatura nostra.

Zufälligkeit]]»⁶⁶⁴. La *Zufälligkeit* è un elemento insopprimibile della sovranità, il quale viene richiamato, nella stessa *Vorlesung*, contro le posizioni che si propongono di espungere la contingenza della decisione dal politico: «Attraverso l'educazione [*Erziehung*], la contingenza [*Zufälligkeit*] non viene affatto tolta [*nicht aufgehoben*]. Tuttavia si esige che l'attività suprema debba essere sottratta al caso [*Zufall*]]»⁶⁶⁵.

Il vero obiettivo polemico di questi passaggi si palesa in sede di storia della filosofia, nella sintetica ma preziosa analisi del pensiero di Hobbes, dove emerge che la fondazione della sovranità per il filosofo inglese consiste «nell'assoggettare la volontà generale [*allgemeinen Wille*], che non è però quella di tutti i singoli, sibbene quella del reggitore, il quale pertanto non è responsabile verso i singoli, anzi è costituito appunto in opposizione alla volontà privata [*Privatwillen*] e tutti gli debbono obbedire [...] la volontà generale viene riposta in quella di un unico monarca, da quel punto di vista giustissimo ha origine una condizione di signoria assoluta [*absoluten Herrschaft*], di pieno dispotismo [*Despotismus*]. Ma lo stato giuridico è altra cosa da quello in cui la legge è arbitrio di uno solo; infatti la volontà generale non è dispotica, ma è razionale, in quanto è espressa e determinata coerentemente nelle leggi [...] Per un verso questo è giustissimo, per un altro verso però è falso intenderlo nel senso che i re non abbiano alcuna responsabilità, e che si debba obbedire al loro cieco arbitrio, alla loro volontà semplicemente soggettiva»⁶⁶⁶.

Il diritto naturale hobbesiano, tramite lo schema della legittimazione e della rappresentanza, fonda la sovranità, assegnandola ad un monarca assoluto: la decisione sovrana, secondo la critica di Hegel, si delinea così come affermazione univoca dell'arbitrio contingente dell'individuo che incarna tale funzione, il quale, secondo l'etimologia del termine "assoluto", si trova sciolto da ogni elemento limitante-necessitante, a differenza di quanto avviene nella *Rph*. Secondo Hegel il monarca hobbesiano rappresenta la massima espressione dell'istanza logica della contingenza, assunta nella sua presunta indipendenza dal suo opposto, la necessità: essa, anzi, finisce per trasformare ciò che è arbitrario (il suo volere) in una *necessità coattiva*, impressa in modo estrinseco sull'insieme dei singoli. Si noti, peraltro, come Hegel segnali una reciprocità molto netta tra l'assolutizzazione della contingenza, dell'arbitrio del singolo e l'espressione di una necessità esteriore, violenta ed iniqua: il monarca hobbesiano, essendo slegato da qualsiasi limitazione, agisce in modo contingente, ma tale agire costringe e vincola i sudditi, assumendo la forma di una necessità costringitiva ed estranea.

⁶⁶⁴ *Ho*, p. 763; tr. it. nostra.

⁶⁶⁵ *Ibid.* L'attività suprema è quella dello Stato.

⁶⁶⁶ *VGP*, III, pp. 228-229; 3/II, 175-176.

Tale espressione unilaterale della contingenza motiva lo sforzo teorico che, dopo Hobbes⁶⁶⁷, attraversa gran parte della riflessione moderna sulla sovranità: contrastare, limitare, fino a neutralizzare, all'interno di un preciso apparato giuridico, la naturalità, la soggettività e la contingenza che connatura le decisioni concrete di colui o di coloro che sono legittimati ad assumere le funzioni della sovranità. Si tratta, in altri termini, di far confluire, senza residuo alcuno, la contingenza, che contraddistingue la realizzazione concreta della sovranità, all'interno della necessità astratta della forma giuridico-politica che si esprime nel nesso moderno "rappresentanza-sovranià"⁶⁶⁸.

Hegel, viceversa, non teorizza alcun elemento atto ad espungere la contingenza del sovrano, proprio perché quest'ultimo non è mai completamente slegato dall'insieme di legami e di poteri che fonda la necessità della *Verfassung*. La capacità hegeliana di pensare il legame dialettico tra la necessità e la contingenza, senza contrapporre ed astrarre questi due elementi dalla relazione che li unisce e li media, fa in modo che il sovrano non si configuri come affermazione dell'arbitrio più assoluto e che la politica non debba concepirsi come fondazione di schemi giuridici, di una forma politica capace di neutralizzare lo spazio della decisione sovrana.

Su questo versante il discorso sul principe rappresenta uno dei punti di massima problematicità della proposta filosofico-politica di Hegel e non è certo nostro obiettivo quello di proporlo come modello attuale, capace di fondare nuove prospettive presenti. Se ci limitiamo, però, alla logica e alla strategia interna della riflessione hegeliana, possiamo cogliere al suo interno un tentativo radicale di problematizzare l'assetto costituzionale dello Stato moderno e della riduzione del politico alla razionalità formale del diritto: *nel potere sovrano, Hegel indica l'irriducibilità della contingenza come fattore effettuale della politica*.

La presenza della contingenza all'interno dell'articolazione dei poteri e della *Verfassung* non si limita, in ogni caso, alla figura del monarca, e ritorna nella definizione del

⁶⁶⁷ Hobbes riconosce lo statuto naturale ed individuale del sovrano, come una sorta di residuo che la deduzione razionale (per Hegel "intellettualistica") non può eliminare, in T. HOBBS, *Leviathan*, cit., capitoli XVIII-XIX, nei quali viene sviluppato il ragionamento che si trova sottointeso nella critica hegeliana.

⁶⁶⁸ Tale carattere problematico della visione moderna della sovranità, all'interno della quale può sempre affermarsi l'arbitrio e la contingenza più assoluta, è già registrato da Fichte (J. F. FICHTE, *Grundlagen des Naturrechts*, cit., p. 440; tr. it., pp. 143-145), in un modo che Hegel ritiene "sintomatico", con la dottrina dell'eforato. Hegel critica aspramente tale soluzione in quanto Fichte avrebbe colto il limite di ogni dottrina politica che intende, tramite la divisione dei poteri, eliminare la contingenza della decisione sovrana ma, al posto di segnalare la necessità strutturale di tale contingenza, avrebbe tentato di eliminarla tramite l'instaurazione di un nuovo organo politico-giuridico, rimanendo così all'interno della prospettiva del diritto naturale (in *Natur*, p. 444: 55 e G.W.F. HEGEL, *System der Sittlichkeit*, cit., p. 343; 232). Su questi punti si veda G. DUSO, *La rappresentanza*, cit., pp. 111-112.

legislativo. Il potere legislativo (*Gesetzgebende Gewalt*) comprende al suo interno una triplice istanza: quelle del principe, del governo e dell'elemento cetuale (*ständisches Element*). Sotto questo profilo il legislativo produce l'universale dello Stato (le leggi, gli affari interni) come il frutto di una mediazione continua di questi tre elementi⁶⁶⁹.

L'emergenza della contingenza all'interno del potere legislativo dipende dall'elemento cetuale e dall'assemblea degli stati (*Ständeversammlung*), la quale riunisce la camera dei nobili, e quella del secondo stato, dei rappresentanti dell'«elemento mobile e mutevole [*beweglichen und veränderlichen Elemente*] della società civile»⁶⁷⁰; *elemento mobile e mutevole* che richiama ed esprime, all'interno dello Stato, la fluidità e la contingenza appartenenti alla società civile e permette a quest'ultima di acquisire significato ed valore politico (*Rph*, § 308).

Da una parte va notato come proprio la presenza di un tale elemento instabile, marcato da forte contingenza, spinga Hegel a pensare ad un elemento, che funga da nodo e da mediazione tra l'azione del monarca e quella della società civile: il primo stato, i cui membri hanno come loro base «la vita familiare», «il possesso fondiario»⁶⁷¹, l'indipendenza «dall'insicurezza dell'industria, dalla brama del guadagno e dalla mutevolezza del possesso», in quanto «il patrimonio diventa così un *bene ereditario inalienabile*»⁶⁷². La solidità del patrimonio familiare degli appartenenti al primo stato, unita all'ereditarietà della loro carica all'interno della camera a loro riservata, costituisce un fattore di stabilità, alieno dal rischio e dal caso, assicurato nella sua *necessità* contro ogni dinamica contingente. La prospettiva hegeliana non sembra, però, quella di pensare lo Stato come promozione e conservazione della grande ricchezza individuale e nobiliare o come fissazione di privilegi cetuali. Al contrario, è lo Stato che si serve della stabilità e della necessità del primo stato e del suo patrimonio come fattore portante della propria architettura costituzionale: tale fattore necessario si trova, infatti, a dover mediare e bilanciare la *mutevolezza* e il *rischio* che comporta la società civile.

Dall'altra parte va approfondito il discorso circa la seconda camera dell'assemblea. I rappresentanti delle diverse cerchie della società civile portano ad espressione una serie di

⁶⁶⁹ Enz C, § 544 An. Sul rapporto tra dimensione plurale della società civile, espressione politica delle cerchie sociali e visione hegeliana della costituzione si rimanda a M. TOMBA, *Potere e costituzione in Hegel*, in G. DUSO (a cura di), *Il potere*, cit., pp. 297-316.

⁶⁷⁰ *Rph*, § 310. Si vedano J.-P. DERANTY, *Le parlement Hégélien*, in J.-F. KERVÉGAN e G. MARMASSE (a cura di), *Hegel penseur du droit*, cit., pp. 245-261, che veicola, però, un'analisi liberale del potere legislativo e S. RODESCHINI, *Il problema della rappresentanza nei* Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel, in "Dianoia", 7, 2002, pp. 177-204.

⁶⁷¹ *Rph*, § 305.

⁶⁷² *Ivi*, § 306.

interessi e di istanze, di cui più volte Hegel sottolinea lo statuto contingente. Il filosofo produce, infatti, un radicale cambiamento dello schema moderno della rappresentanza: secondo Hegel, i deputati non rappresentano l'unità dell'intero, ma esprimono gli interessi della società «non in quanto dissolta atomisticamente nei singoli e adunantesi per un momento senza ulteriore permanenza soltanto per un atto singolo e temporaneo, bensì articolata com'è nelle sue corporazioni, comunità e associazioni costituite indipendentemente da ciò, le quali in questo modo acquistano una connessione politica»⁶⁷³. Il deputato non si pone «*al posto di un altro*, bensì l'interesse stesso è *effettualmente presente* [*wirklich gegenwärtigen*] nel suo rappresentare, così come il rappresentante è lì per il suo proprio elemento oggettivo»⁶⁷⁴. Essi non sono eletti dai singoli individui concepiti come entità isolate ed atomistiche, quanto piuttosto sono deputati a svolgere il ruolo di rappresentanti dalle diverse cerchie da cui provengono.

Il problema che Hegel diagnostica all'interno del dispositivo della scienza politica e della sua ricaduta sul piano concreto dello Stato moderno riguarda il nesso tra *rappresentanza* e *partecipazione*: l'incapacità di realizzare la prima senza per forza rendere impossibile la seconda. Per rendere possibile la *partecipazione politica* da parte del particolare e del contingente, altrimenti escluso e confinato nello spazio del privato, Hegel deve produrre una radicale riscrittura dello schema moderno della *rappresentanza*⁶⁷⁵.

I deputati non rappresentano perciò l'unità politica, né tanto meno il popolo come un intero unico e uniforme, ma esprimono i fini e gli interessi delle cerchie, di cui sono rappresentanti. Più che di una rappresentanza (*Raprsäsentanz*) si dovrebbe parlare di una partecipazione (*Teilnahme*) degli interessi delle cerchie all'interno dei processi costituzionali dello Stato⁶⁷⁶: tali interessi non appartengono dunque a nessun disegno

⁶⁷³ *Ivi*, § 310.

⁶⁷⁴ *Ivi*, § 311 An.

⁶⁷⁵ Sullo schema moderno della rappresentazione, le sue fondamenta teologico-politiche e la sua evoluzione all'interno della tradizione filosofica occidentale si rimanda a H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; tr. it. a cura di G. Duso, *Rappresentazione-Rappresentanza. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, Giuffré, Milano 2007. Mentre sulla trasformazione hegeliana della rappresentanza si veda G. DUSO, *Libertà e costituzione*, cit., cap. 5, il quale mette ampiamente in luce come il rifiuto hegeliano del modello della rappresentanza elaborato all'interno della tradizione del diritto naturale, non coincida con una rappresentanza cetuale di tipo pre-moderno, che ricalchi e riproponga un ritorno alle antiche tradizioni tedesche.

⁶⁷⁶ In prospettiva storico-concettuale va notato come, con la Rivoluzione francese, la rappresentanza moderna ottenga la sua fisionomia più radicale attraverso l'espunzione di ogni elemento o corpo intermedio (corporazioni, società etc.) che si frapponga tra i singoli e il potere dello Stato. Tale aspetto è contrassegnato da un evento storico, la legge *Le Chapelier* del 14 Giugno 1791, che esigeva lo scioglimento e l'eliminazione di associazioni, gruppi, cerchie. Su questi punti si rimanda ad A. BIRAL, *Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791*, in ID., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 207-225. Il fatto che in Hegel la rappresentanza sia riformulata attraverso la

predefinito, capace di condurre necessariamente alla stabilità e al benessere dell'intero, ma sono il risultato di processi diversificati, soggetti al mutamento, ovvero contingenti. All'interno del legislativo assumono forza e presenza effettiva una gamma di istanze legate alla contingenza, non riconducibili ad alcuno schema teorico preordinato, che sia prodotto senza alcun riferimento alla *Wirklichkeit* dello Stato: tali istanze si riferiscono ai rapporti interumani che compongono concretamente la *Verfassung*, sono il risultato dell'incrocio delle differenti cerchie sociali e di una pluralità di interessi. Nello Stato hegeliano è effettivamente presente una «pluralità [*Mehrheit*] di istanze»⁶⁷⁷, che si mediano e partecipano alla fondazione del bene comune, senza dare vita ad una molteplicità confusa di spinte contrastanti: in questo modo lo Stato hegeliano non garantisce solamente la necessità della contingenza, ma l'effettualità di quest'ultima all'interno dei suoi stessi processi costituzionali.

Ora, tale partecipazione della contingenza del particolare alla formazione dell'universale non sfocia, secondo Hegel, nell'arbitrio delle singole cerchie, i cui interessi non si presentano mai come l'espressione immediata di finalità egoistiche ed escludenti. Questo dipende dalla *Bildung* dell'agire contingente: tanto da quella esercitata dal governo quanto, in misura maggiore, da quella che si forma all'interno delle cerchie stesse, traducendosi in *ethos*, in una serie di costumi politici volti alla costituzione di un agire comune (*Mitwirken*).

Nei termini della nostra interpretazione non si tratta di ritenere che lo Stato sia sommerso dalla casualità dell'agire particolare, ma di notare come esso costituisca la cornice effettuale all'interno della quale rimane aperto uno spazio concreto per la contingenza: non certo per la contingenza "astratta" che s'identifica con l'ipostatizzazione dell'arbitrio, ma dell'unica forma di contingenza che assume valore reale nei processi oggettivi dello Stato, ovvero quella che si definisce in base ai suoi legami dialettici con "il circolo della necessità".

presenza di corpi intermedi si presenta come elemento alieno alla tradizione politica moderna, ma non conduce ad una posizione reazionaria e nazionalistica, assertrice di un'improbabile regressione filosofico-politica a schemi radicati nella tradizione tedesca - che il filosofo dimostra comunque di conoscere molto bene. Come per le corporazioni, anche l'elemento cetuale va interpretato come il tentativo di Hegel di pensare una soluzione, che si ponga al di fuori delle aporie della moderna scienza politica, a problemi che riguardano il presente: pensare ad una forma di rappresentanza che non elimini la partecipazione e che non uniformi la pluralità che caratterizza il corpo sociale. Queste tesi sono espone con chiarezza da G. DUSO, *Der Begriff der Repräsentation bei Hegel und das moderne Problem der politischen Einheit*, Normos, Baden-Baden 1990.

⁶⁷⁷ *Rph*, § 313.

Nei paragrafi che compongono il “diritto statale interno”, Hegel pensa l’incrocio dialettico di due diverse istanze: quella della necessità dello Stato, rappresentata dai funzionari del governo, i quali comprendono, grazie alla loro formazione e alle loro capacità, l’interesse dell’intero, e quella della soggettività e della contingenza dell’elemento cetuale. I funzionari sono coloro che, più di tutti, hanno portato avanti la propria *Bildung*, riducendo al minimo la componente fortuita e contingente del loro agire, fino quasi a coincidere con la necessità e l’universalità dell’intero⁶⁷⁸. L’elemento cetuale comporta, invece, un riferimento costante alla *Zufälligkeit*, sebbene quest’ultima non si affermi mai in modo univoco, sia sempre soggetta alla *Bildung* e connessa alla necessità dell’universale.

In questo incrocio, entrambe le istanze si integrano e si modificano, rilevando l’impossibilità di prescindere dal loro altro. Lo stesso elemento cetuale non svolge affatto un ruolo pleonastico, ma rappresenta il «momento soggettivo della libertà universale»⁶⁷⁹, del riconoscimento delle istituzioni e della predisposizione etica ad agire seguendo questi ultime. Tale momento, aggiunge Hegel, costituisce una «necessità interna [*innere Notwendigkeit*], che non è da confondere con *esterne necessità e utilità*», la necessità «dell’Idea sviluppata a totalità»⁶⁸⁰.

La contingenza soggettiva si rivela come un momento necessario nello sviluppo dell’Idea della libertà: senza il sapere e la *Gesinnung*, l’agire del governo ridurrebbe la sua necessità ad una forma di *äußere Notwendigkeit*, vissuta dagli individui e dai gruppi come estranea e coercitiva. Si verificherebbe, allora, uno scollamento tra la necessità delle leggi e la contingenza dell’agire. Lo Stato finirebbe per essere un meccanismo impersonale ed indipendente dagli individui concreti che agiscono al suo interno: una macchina del tutto coincidente con le proprie funzioni di polizia. Data, infatti, questa separazione e questa estraneità, le istituzioni non avrebbero presa effettiva sugli individui, i quali si troverebbero esclusi da ogni partecipazione alla vita politica e non potrebbero sviluppare alcuna *disposizione d’animo* politica.

La tenuta della necessità delle istituzioni dipende dal riconoscimento del ruolo della contingenza degli individui e delle cerchie tramite cui questi ultimi ottengono la possibilità

⁶⁷⁸ Nella cultura storica di Hegel e nella stessa *Rph* la *Bildung* ha uno dei suoi significati primari nella formazione dei quadri politici e amministrativi, dei funzionari (si veda P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, cit.). Sul ruolo dei funzionari nella Prussia dell’epoca si veda R. KOSELLECK, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, cit., p. 299, che tiene conto della posizione hegeliana, ritenendola particolarmente coerente con l’evoluzione della realtà storica dell’epoca (*Ivi*, tr. it. cit., p. 299).

⁶⁷⁹ *Ivi*, § 301 An.

⁶⁸⁰ *Ibid.*

di partecipare, sia pure in modo mediato, alla vita politica. Il riconoscimento delle istituzioni - unica garanzia del loro statuto etico e della loro efficacia nei processi costituzionali dello Stato - dipende dalla partecipazione effettiva degli individui alla vita politica; partecipazione che implica contingenza ed incalcolabilità⁶⁸¹. Lo Stato deve garantire, come una necessità ad esso costitutiva, un diritto alla realizzazione della particolarità, sebbene quest'ultima comporti la presenza all'interno dello spazio politico del rischio, per riprendere le parole del *quaderno Ringier*, che il particolare e il singolare si possano sbagliare.

5. Contingenza e finitezza dello Stato: sovranità esterna e diritto internazionale

L'esposizione hegeliana dei tre poteri che danno vita alla *Notwendigkeit* dello Stato inizia, dunque, con la singolarità e la contingenza del monarca, attraversa il governo e il potere legislativo e si conclude, in modo perfettamente circolare, ritornando al suo punto di partenza: come noto, questo processo circolare è quello del *Begriff* stesso, che garantisce la scientificità del metodo hegeliano, in quanto ritorna al proprio punto di inizio, eliminandone lo statuto di presupposto.

Proprio questa nota apparentemente solo metodologica, ci permette di registrare la presenza di uno scarto contenutistico, che si situa tra la prima definizione hegeliana della sovranità del monarca e la sua seconda presentazione, al termine del circolo dei poteri. La sovranità non rappresenta, in termini moderni, la totalità del popolo ma costituisce la soggettività dello Stato (§ 320), in quanto entità autonoma ed indipendente (§ 322), che si relaziona ad altre realtà statuali altrettanto autonome: «in questa determinazione lo stato ha *individualità*, la quale è essenzialmente come individuo, e nel sovrano come individuo effettuale [*wirklich*] e immediato»⁶⁸².

⁶⁸¹ Ne è un esempio il riconoscimento hegeliano del ruolo dell'«intera contingenza dell'opinare [*ganze Zufälligkeit des Meinens*]» (*Ivi*, § 317), dell'opinione pubblica come formatrice di *Gesinnung* (*Gr*, p. 725). Essa non può valere in modo univoco, al di fuori del piano sostanziale e necessario garantito dall'universale dello Stato, ma al contempo non può nemmeno essere eliminata. Un nesso interessante, che qui possiamo solo limitarci a segnalare, è quello che Hegel stringe tra la pubblicità dei dibattiti e delle leggi dello Stato e l'opinione pubblica: il carattere pubblico dell'azione compiuta dall'universale educa il particolare, offrendogli gli strumenti per provvedere alla formazione della sua stessa opinione, per rendere quest'ultima meno abbarbicata al proprio tornaconto personale ed inserirla, così, nella dialettica dell'intero. Avremmo altrimenti la mera riproposizione di quella teoria che pone l'opinione soggettiva sopra l'universale che, per Hegel, è la filosofia di Freis.

⁶⁸² *Rph*, § 321. Su questo punto si vedano A. BRANDALISE, *Sovranità e regalità*, in ID., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova 2003, pp. 155-163 e R. SCOGNAMIGLIO, *Sovranità e decisione nella Filosofia del diritto di Hegel*, in "Filosofia Politica", 2, 1990, pp. 379-412.

Il sovrano garantisce, dunque, la *Wirksamkeit* dello Stato, delle sue leggi, dei suoi processi costituzionali interni ma anche delle sue relazioni esterne. Tramite il sovrano, lo Stato agisce come un individuo che entri in relazione con altri individui, in un contesto esterno. Tale contesto è l'ambito in cui si giocano le relazioni di *incontro* e di *scontro* tra i diversi Stati: in cui prendono forma i problemi della pace e della guerra, dell'esercito, dei trattati e delle relazioni tra Stati. Senza poter entrare nello specifico di tutti questi aspetti⁶⁸³, in questo paragrafo cercheremo di mostrare come l'apertura dello Stato alla dimensione del consesso internazionale, permetta ad Hegel di sottolineare, ancora una volta, la presenza non eliminabile della contingenza nelle maglie del politico⁶⁸⁴.

Tale proposta interpretativa si trova, peraltro, a fare i conti con quelle interpretazioni stataliste della *Rph*, richiamate in sede introduttiva, le quali hanno visto proprio nella politica estera l'ambito in cui si afferma, raggiungendo la sua massima intensità, la *potenza* dello Stato come un'assoluta necessità che richiede ed impone il sacrificio di ciò che al suo interno è solamente contingente, ovvero degli individui particolari e del loro benessere soggettivo. Lo Stato hegeliano si ridurrebbe a pura potenza, anticipando lo spirito nazionalistico che, più tardi, si sarebbe palesato nella riflessione politica di area tedesca⁶⁸⁵. Le funzioni della sovranità esterna, legate all'emergenza dello scontro bellico, finirebbero per subordinare la costituzione interna dello Stato, producendo una celebrazione dei valori militari e della guerra stessa.

⁶⁸³ Per un inquadramento generale dei problemi discussi da Hegel a proposito del diritto internazionale si vedano A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., pp. 575-598, che propone un sintetico ma preciso resoconto critico del discorso hegeliano e S. V. HICKS, *International Law and the Possibility of a Just World Order: An Essay on Hegel's Universalism*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1999, che rappresenta uno dei contributi più completi sul tema ed offre uno studio analitico dei passaggi logici dell'argomentazione hegeliana.

⁶⁸⁴ Risulta fondamentale una precisazione filologica. I §§ 321-329 sui quali ci concentreremo nella prima parte di questo paragrafo, appartengono ancora al *diritto statale interno*. Così se da una parte essi introducono il tema delle relazioni internazionali, dall'altro se ne occupano unicamente nella prospettiva dello Stato come entità indipendente ed autonoma: i rapporti tra Stati e il caso della guerra vengono qui studiati per sottolineare quale sia la loro ricaduta sul piano della costituzione interna dello Stato, quali siano i poteri che se ne debbono occupare e in che modo ciò avvenga concretamente. Solo la sezione sul *diritto statale esterno* assume, invece, il problema della regolazione internazionale degli Stati, affrontando il tema dei trattati e della loro sovversione.

⁶⁸⁵ Oltre ai riferimenti su cui ci siamo soffermati nell'introduzione, sono paradigmatici i lavori di H. HALLER, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*, Teubner, Leipzig & Berlin, 1921 e di H. KIESEWETTER, *Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus*, Hoffman und Campe, Hamburg 1974. Utile il confronto di S. AVINERI, *Hegel's Theory of Modern State*, cit., cap. X, il quale mette in dubbio la genealogia che vuole Hegel all'origine dell'ideologia nazionalista e fascista, ma sembra suggerire comunque l'idea di un completo sacrificio dell'individuo al volere dell'intero. Va anche notato come fin dai tempi di Jena ad impressionare Hegel non sia certo la potenza degli Stati tedeschi, quanto piuttosto quella dell'esercito e dello spirito bellico francese (si veda la lettera a Zellmann del 23-01-1807: *Briefe*, I, p. 138; I, pp. 252-253).

Tali problemi emergono con forza nel noto paragrafo 324, in cui Hegel sostiene che la guerra «non è da considerare come male assoluto e come una contingenza meramente esterna [...] la filosofia fa dileguare il punto di vista della mera contingenza e in essa (come in *parvenza*) conosce la di lei essenza, la necessità»⁶⁸⁶: comprende razionalmente la necessità della guerra, tanto dal punto di vista dei processi storico-genetici quanto da quello della sostanza etica di un popolo. Non si tratta, però, della giustificazione filosofica di una guerra specifica né di una serie di prescrizioni pratiche riguardanti lo scontro bellico: la filosofia, come emergeva nella *Vorrede* a proposito di Platone e di Fichte, non può prescrivere nessuna particolare procedura politica, conferire valore alle opinioni soggettive del singolo pensatore, ma deve impegnarsi nella comprensione razionale del reale, senza retrocedere di fronte a ciò che in esso si presenta come scabroso e mai del tutto conciliato. Questo è il caso del discorso filosofico sulla guerra: il quale, più che una giustificazione della correttezza e dell'auspicabilità dello scontro bellico, si struttura come comprensione razionale della sua necessità. Come abbiamo notato analizzando le strutture generali della *logica dello spirito oggettivo*, il filosofo, raggiunto il momento finale del sistema, può osservare quanto avviene sul piano dello spirito oggettivo, senza dipendere dalla finitezza e dalla contingenza che costituisce quest'ultimo: egli può visualizzare l'incontro del razionale e dell'effettuale, scorgere la necessità di ciò che, nell'ambito delle relazioni umane, si profila come frutto del caso e della fortuna.

Da questo punto di vista, non solo la guerra ha una funzione all'interno della *Weltgeschichte*, della vita e dell'evoluzione dello spirito dei popoli⁶⁸⁷, ma ha un ruolo decisivo nelle maglie del sistema etico sul quale si regge lo Stato. La guerra mette in luce, di fronte allo stato di emergenza creato dalla presenza di uno Stato esterno e dei suoi piani bellici, come gli interessi dei singoli debbano riconoscere nell'interesse dell'intero il loro scopo e la loro base sostanziale: L'individuo non può anteporre il proprio interesse privato ed arbitrario a quello dello Stato che lo richiama alle armi o che gli chiede di sacrificare alcune proprietà, di demandare la soddisfazione del suo benessere: «si ha un calcolo assai

⁶⁸⁶ *Rph*, § 324 An. Spunti in questa direzione, a proposito della comprensione filosofica della necessità della guerra si trovano già nei primi frammenti che compongono la *Verfassung Deutschlands*: G.W.F. HEGEL, *Die Verfassung Deutschlands*, in *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, a cura di M. Baum e K. R. Meist, in *GW*, V (1998), pp. 1-219, costituisce l'ultima versione critica dei frammenti (la tr. it. di E. Bonacina, *La costituzione della Germania*, in G.W.F. Hegel, *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-106, è condotta sull'edizione tedesca precedente e segue un ordinamento dei materiali in parte differente). Su questo lavoro hegeliano rimandiamo a F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, tr. it. cit., pp. 115-145.

⁶⁸⁷ Per un approfondimento della funzione della guerra nell'ambito della filosofia della storia si veda C. TYLER, *Hegel, war and the tragedy of imperialism*, in "History of European Ideas", 3, 4, 2004, pp. 403-431.

distorto se nella richiesta di questo sacrificio vengono considerati lo stato soltanto come società civile, e come suo scopo finale soltanto l'*assicurazione* [*Sicherung*] della *vita* e della *proprietà*»⁶⁸⁸. Scambiare lo Stato con la società civile significherebbe, per Hegel, ritenere che il compito di quest'ultimo sia quello di garantire e di proteggere l'interesse particolare dell'individuo e dei gruppi di individui, ponendoli al di sopra dell'interesse dell'intero: una simile posizione condurrebbe a fare della *contingenza individuale* il valore dominante della vita politica⁶⁸⁹.

In questo paragrafo, che introduce il problema della guerra, l'utilizzo del termine *Zufälligkeit* in riferimento all'arbitrio e all'interesse dei singoli va, però, inquadrato all'interno dello schema modale "astratto", più volte descritto: questa forma di contingenza è, cioè, la *contingenza astratta* che coincide con la prospettiva egoistica e particolaristica dell'individuo. Parimenti concepita la contingenza va sicuramente subordinata dall'intervento della necessità dello Stato: «questa necessità ha da un lato la figura di forza della natura [*Naturgewalt*], e tutto il finito è mortale e transeunte. Ma nell'essenza etica, nello stato, questa forza viene sottratta alla natura, e la necessità viene innalzata ad esser opera della libertà, ad esser qualcosa di etico [...] La guerra in quanto situazione nella quale la vanità delle cose e dei beni temporali, che altrimenti suol essere un modo di dire edificante, diventa una cosa seria, è quindi il momento in cui l'idealità del *particolare* *ottiene il suo diritto* e diviene effettualità»⁶⁹⁰

Attraverso queste proposizioni, Hegel segna un punto di torsione nell'argomentazione e ciò che pareva condurre all'affermazione coattiva della necessità sulla contingenza, rivela un movimento logico ben più problematico. La *Naturnotwendigkeit*, come è emerso più volte nel corso del nostro attraversamento dei testi hegeliani, è una metafora che il filosofo utilizza spesso per riferirsi ad ogni forma estrinseca di necessità che, al posto di essere il prodotto dell'agire consapevole e reciproco degli uomini, sia concepita come intervento estraneo e coattivo: la necessità del diritto, della legge e dello Stato, così come essa viene pensata all'interno del paradigma del diritto naturale e dei suoi prodromi settecenteschi. Diversa è la *sittliche Notwendigkeit*, che dipende dalla partecipazione del particolare e del contingente alla vita etica dello Stato e che conduce all'identità speculativa della necessità

⁶⁸⁸ *Rph*, § 324 An.

⁶⁸⁹ Si ricordi quanto Hegel sostiene in *Ivi*, § 258 An: «Se lo stato viene scambiato per la società civile, e se quindi la sua destinazione viene posta nella sicurezza [*Sicherheit*] e nella protezione [*Schutz*] della proprietà e della libertà personale, allora l'*interesse* [*Interesse*] dei singoli in quanto tali diviene il fine ultimo per cui essi sono uniti, e, a un tempo, il fatto di essere membro dello stato finisce per dipendere dal capriccio individuale. Lo stato ha invece un rapporto completamente diverso con l'individuo. Lo stato, infatti, è spirito oggettivo, e l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità solo in quanto è un membro dello stato».

⁶⁹⁰ *Rph*, § 324 An

e della libertà, alla *libera necessitas*. Sul piano del diritto internazionale, Hegel introduce di nuovo la propria riflessione spinoziana sulla *reciprocità della necessità e della libertà*, vedendo nello Stato non l'eliminazione dello spazio per la contingenza singolare, ma la sua progressiva *Bildung*: l'educazione del singolare a cogliere nella necessità delle potenze etiche la base di ogni agire contingente o, ancora, ciò senza cui non vi sarebbe agire contingente, se non nei termini ineffettuali della mera possibilità o del dover essere.

La necessità dello Stato, che conduce al sacrificio dell'interesse contingente, non si configura come un obbligo coercitivo che cali dall'alto o dall'esterno sui singoli individui, costringendoli ad unirsi e ad agire a favore dell'intero. Essa risulta del tutto immanente all'eticità, all'insieme delle relazioni concrete ed istituzionali degli individui, e scaturisce dallo spirito del popolo stesso, dal riconoscimento dello Stato come lo spazio entro cui la libertà soggettiva e, con essa la contingenza, trovano la loro possibile realizzazione.

La necessità etica dello Stato non agisce contro la contingenza, ma contro la sua assolutizzazione arbitraria. In questo modo essa produce la sua progressiva trasformazione e formazione, negando le condizioni stesse che permettono il prevalere dell'interesse del singolo, la riduzione dello Stato a società civile: la *necessità* dello Stato, secondo cui «è *necessario* che il finito [*Endliche*], possesso e vita, venga posto come cosa contingente»⁶⁹¹, non agisce contro i soggetti ma li educa a cogliere nella finalità dell'intero, la loro stessa finalità, che nel caso dello scontro bellico corrisponde alla conservazione dell'autonomia del proprio popolo e della propria costituzione, intesa come insieme delle istituzioni politiche e civili. In questo senso lo Stato, nella *situazione di emergenza* esterna che è la guerra, deve agire, anche se questo lo conducesse a sacrificare gli averi e persino la vita dei suoi cittadini.

Senza autonomia (§ 322), sotto il dominio cioè di uno Stato straniero, non ci sarebbe alcuno spazio per il dispiegarsi dell'agire libero dei soggetti: l'intero agire soggettivo sarebbe condizionato dalla *necessità esterna*, estranea e coattiva, imposta dallo Stato conquistatore, le cui leggi non potrebbero in alcun modo coincidere con quella forma di *innere Notwendigkeit*, che trasforma le potenze etiche nel frutto di un processo di riconoscimento da parte degli individui stessi. La legge non potrebbe più essere intesa come l'esito della partecipazione e della disposizione pratica degli individui, ma dovrebbe essere definita come un'imposizione estranea.

In una situazione di pace, la *innere Notwendigkeit* realizza l'*idealità del particolare e del contingente*, garantendo al contempo la sua piena realizzazione e la possibilità di

⁶⁹¹ *Ibid.*

partecipare, tramite un complesso sistema di mediazioni istituzionali, alla vita costituzionale dello Stato: come insegna la dialettica, ciò che è *ideale* non è destinato a sparire, ed anzi funge da nodo di passaggio e di concretizzazione dell'universale. Nella situazione di emergenza, cui dà vita il pericolo dello scontro bellico, la stessa *innere Notwendigkeit* si trova a fare i conti con una necessità esterna, quella dello Stato nemico, e la sua realizzazione non può che affermare la priorità dell'intero, senza occuparsi della soddisfazione del particolare: viceversa, però, è la stessa libertà particolare che smetterebbe di esistere se la necessità interna dello Stato fosse sopraffatta dalla necessità esterna dello Stato nemico.

Il filosofo produce, perciò, una comprensione razionale della guerra, nella quale il contingente si scopre nella sua idealità e si lega in modo inscindibile alla necessità dello Stato. In questi termini la riflessione sullo scontro bellico s'incardina all'interno della più generale analisi della *Verfassung* dello Stato e della dialettica dei poteri che le danno vita⁶⁹². Da quanto emerso, non è possibile concludere a favore di una lettura militarista della *Rph*, nella quale il sacrificio del particolare corrisponda alla più completa eliminazione della contingenza dalle maglie del politico. Almeno due sono gli aspetti che impediscono una simile conclusione.

In primo luogo, non va dimenticato come anche la *Notwendigkeit* dello Stato, nel momento della sua attuazione pratica, dipenda dall'*atto indeducibile* della decisione sovrana, che ha il potere «di comandare le forze armate, di intrattenere i rapporti con gli altri stati per mezzo di ambasciatori ecc., di far pace e guerra e altri trattati»⁶⁹³. *La politica esterna dello Stato, il punto sul quale la necessità dell'intero esercita il suo diritto sulla contingenza del singolare, è posta in atto da una decisione che non può essere determinata a-priori, da un'azione contingente*. Tale decisione, poi, non è mai un assoluto arbitrio, come Hegel rimproverava al monarca hobbesiano, ma l'esito di una procedura di negoziazione e di regolazione degli interessi plurali e differenti che provengono dal corpo sociale, attraverso la mediazione delle assemblee legislative. Hegel non pensa alla decisione del sovrano come ad una coazione normativa che obblighi la moltitudine dei cittadini inermi ed incapaci di ogni partecipazione all'esercizio del potere; essa esprime, tramite un atto

⁶⁹² Riteniamo di dover interpretare in questa direzione gli spunti che affiorano già in G.W.F. HEGEL, *Verfassung Deutschlands*, cit., sull'uniformazione e il disciplinamento delle prassi militari connesse alla guerra: non come preparativo a future mire espansionistiche bensì come elemento fondamentale della costituzione (e della stabilità) dello Stato. Che su questi punti l'analisi hegeliana incontri quella di Machiavelli, risulta già dalla ricostruzione di questi temi in K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, tr. it. cit., pp. 557-579.

⁶⁹³ *Ivi*, § 329.

contingente, una necessità che è il frutto della mediazione di una serie di spinte e di interessi che hanno un'origine anch'essi contingente.

In secondo luogo, la comprensione o giustificazione razionale della necessità della guerra, tanto nel suo versante etico quanto in quello storico, non elimina la contingenza che caratterizza gli scontri bellici. Il filosofo, ponendosi al di sopra della finitezza dello spirito oggettivo può leggere nella guerra ciò che realizza il fine necessario dell'*idealità del particolare*, può cogliere cioè l'«idea filosofica»⁶⁹⁴ della guerra. Ciò non toglie, però, che «le guerre effettuali abbiano bisogno ancora di un'altra giustificazione»⁶⁹⁵: ovvero della comprensione delle motivazioni materiali, concrete e finite che producono la rottura degli accordi tra gli Stati e pongono le condizioni per la guerra. Come abbiamo notato più volte, richiamando la felice formulazione del quaderno *Ringier*, nello spazio dello spirito oggettivo, non esiste alcuna assicurazione della necessità dell'accordo del razionale e dell'effettuale: quest'ultimo rimane sospeso alla contingenza, all'agire finito, in questo caso non tanto dei singoli individui ma dei singoli Stati. Il compimento della necessità, che il filosofo distingue e comprende si rivela, per chi si trovi “tra” effettuale e razionale, completamente sottoposta alla contingenza delle relazioni politiche tra gli Stati.

5.1 Il diritto statale esterno

L'analisi hegeliana si complica, però, nel passaggio dai paragrafi cui ci stiamo riferendo a quelli che compongono il *diritto statale esterno* vero e proprio (§§ 330-340). Al termine della sezione precedente Hegel aveva, infatti, chiarito che lo «stato ha la sua direzione verso l'esterno nel fatto ch'esso è un soggetto individuale»⁶⁹⁶, grazie alla soggettività del monarca. Partendo da ciò, egli introduce l'intero diritto internazionale, sostenendo che quest'ultimo è il «rapporto di stati indipendenti», la relazione di «*differenziate volontà sovrane*»⁶⁹⁷, nel quale «uno Stato è di fronte all'altro in indipendenza sovrana»⁶⁹⁸.

⁶⁹⁴ *Ivi*, § 324 An.

⁶⁹⁵ *Ibid.* Sulla distinzione tra la prospettiva filosofica e quella politica dello *spirito oggettivo*, su cui ci siamo soffermati nel capitolo secondo (par. 2), si veda P. CESARONI, *Il luogo della politica*, cit. Nell'ambito della discussione sulla guerra e sulle relazioni tra Stati, tale separazione è sostenuta da E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo*, cit., pp. 419-441, il quale rileva da una parte una serie di riferimenti classici (in particolare Plutarco) nel richiamo alla nullità del singolo nei confronti del tutto dello Stato e, dall'altra, rinviene nella visione kantiana della necessità, come cieco destino “naturalistico”, l'obiettivo polemico di Hegel. Si noti come anche in Fichte, lo Stato concreto sia sempre legato ad una base contingente, al caso, come precisa J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, cit., p. 92; 262.

⁶⁹⁶ *Ivi*, § 329.

⁶⁹⁷ *Ivi*, § 330.

⁶⁹⁸ *Ivi*, § 331.

La riflessione hegeliana sul diritto statale esterno si pone all'interno di un preciso contesto storico-concettuale, lo *Jus publicum Europaeum* che, a partire dalla fine del XVI secolo, ed in modo del tutto evidente nel XVIII secolo, segna una radicale metamorfosi delle relazioni internazionali: quest'ultimo va inteso come insieme di rapporti tra Stati indipendenti, che si riconoscono reciprocamente nella loro autonoma sovranità⁶⁹⁹, al di fuori di ogni orizzonte imperiale. In questo contesto muta completamente il concetto di guerra. Essa non è più legata alla ricerca di *justa causa* da difendere contro un nemico *ingiusto*, né è una guerra confessionale, connessa alle istanze teologiche e teocratiche del papato. La guerra si spoglia di ogni connotazione etica e diviene prerogativa e diritto della volontà del sovrano: dal punto di vista del diritto, essa è sempre giusta ed il nemico è sempre uno Stato indipendente e sovrano, che possiede lo stesso diritto ed è perciò uno *justus hostis*, il quale può essere combattuto senza che ciò debba comportare la sua completa eliminazione (lo sterminio del nemico): la riduzione della violenza non si concepisce più come aspirazione morale, ma diventa una conseguenza necessaria dell'assetto costituzionale del diritto stesso e del suo mutato paradigma concettuale. La guerra è sempre e solo guerra pubblica tra Stati, che si riconoscono ugualmente giusti, dipendenti dalla propria volontà sovrana. Da ciò sorge lo *jus belli*, l'insieme delle norme

⁶⁹⁹ Rimandiamo qui a W. G. GREWE, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Nomos, Baden-Baden 1984, secondo il quale lo *Jus publicum Eurpaeum* all'inizio del XIX secolo subisce una serie di modificazioni che portano alla fondazione della sua forma ultima, quella che durerà fino agli inizi del secolo seguente, l'*International Law*, e a W. JANSEN, *Krieg*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., III, pp. 576-583. Sulla guerra nella tradizione precedente e la sua metamorfosi moderna si rimanda a M. SCATTOLA, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003. Sul rapporto tra diritto, politica e guerra va tenuto conto di C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln 1950; tr. it. a cura di F. Volpi, *Il Nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991, che indica nel XVIII secolo la nascita del nuovo concetto di guerra, come scontro tra Stati sovrani, slegati dall'antica dimensione imperiale e dalla tematica della *giusta causa* e del *nemico ingiusto*, così come si sviluppa da Agostino di Ippona a Francisco de Vitoria. Secondo l'autore, Hegel sarebbe l'ultimo rappresentante dello *Jus publicum Europaeum*. Va ricordata anche la considerazione con cui si apre un altro testo di Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, Berlin 1938, p. 1, secondo cui la storia del diritto internazionale è la storia del concetto di guerra (*Kriegsbegriff*). Un secondo riferimento decisivo su questi punti è M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*, a cura di M. Bertani, e A. Fontana, Gallimard, Seuil, Paris 1997; tr. it. a cura di M. Bertani e E. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, sulla nascita del discorso moderno della guerra esterna (con K. von Clausewitz, ma già con Hobbes) sul suo rapporto con il pericolo interno della guerra. Anche in Schmitt il riferimento al diritto naturale e a Hobbes è centrale (su questi riferimenti è importante C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Duncker & Humblot, Berlin 2002; tr. it. di C. Mainoldi, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano 1987).

che “mettono in forma” la guerra, la ordinano e la sottopongono ad una precisa regolazione⁷⁰⁰.

Nella *Rph*, Hegel dimostra di aver colto questa trasformazione storico-concettuale. Egli nota, infatti, come le relazioni internazionali riguardino gli Stati intesi come individui particolari, ognuno dei quali sviluppa e cerca di realizzare finalità ed interessi che gli sono propri, che sono differenti da quelli di ogni altro Stato e passibili di entrare in conflitto con questi ultimi. Ogni Stato, nonostante al suo interno si regga sulla dimensione modale della *necessità razionale (libera necessitas)* e su un sistema di mediazioni che agisce contro l'arbitrio, si presenta rispetto agli altri Stati come un individuo indipendente, assertore e promotore dei propri interessi particolari. Per ogni Stato, gli altri Stati sono dunque entità che agiscono in modo autonomo e non completamente prevedibile, ovvero *contingente*. *Il diritto statuale esterno è, cioè, lo spazio nel quale ogni Stato rappresenta per l'altro una fonte di contingenza e di aleatorietà, in quanto spinge alla realizzazione di logiche e di processi materiali che appartengono alla sua individualità, la quale è in questo caso definita da precisi confini nazionali*⁷⁰¹.

Nell'*Enciclopedia* di Heidelberg, Hegel sostiene, a proposito dello Stato, che «come tale individuo singolo, esso è escludente nei confronti degli altri siffatti individui»⁷⁰²: «nella loro relazione reciproca [scil.: degli Stati] ha luogo l'arbitrio e la contingenza» e questo «a causa dell'indipendenza autonoma di queste persone»⁷⁰³. Il duplice riferimento all'indipendenza e alla personalità, richiama la logica del *diritto astratto*, nella quale veniva chiarito il processo di mediazione tra soggetti giuridici autonomi ed uniti solamente da relazioni estrinseche, come erano quelle della proprietà e del contratto. Questo aspetto non costituisce un mero paragone, ma un nodo logico che la *Rph* eredita dal testo del 1817 ed esplicita, sostenendo che «quanto poco l'individuo è una persona reale senza relazione con altre persone (§ 71 e altrove); tanto poco lo stato è un individuo reale senza rapporti con altri stati (§ 322)»⁷⁰⁴. Questi rapporti, aggiunge Hegel nello stesso luogo testuale,

⁷⁰⁰Una chiara registrazione di questi punti si trova già in si veda E. DE VETTEL, *Le droit des gens: ou Principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, I, La Compagnie, Leide 1758, che si presenta come uno dei contributi più importanti per capire lo sfondo del discorso hegeliano.

⁷⁰¹Hegel utilizza un criterio indiscutibilmente politico nella determinazione della sovranità nazionale, come quello dei confini nazionali. Va notato come il filosofo di Stoccarda riproponga qui un ragionamento tipico del dispositivo della scienza politica moderna, da cui pur cerca di differenziare la sua posizione. La statualità e la costituzione corrispondono ai precisi confini nazionali dello Stato. Si pone come problema di difficile risoluzione la natura da attribuire alla sovranità di un popolo nomade (*Rph*, § 331 An).

⁷⁰²Enz A, § 443.

⁷⁰³*Ibid.*

⁷⁰⁴*Rph*, § 331 An.

mirano al riconoscimento (*Anerkennung*) dello Stato da parte degli altri Stati: si tratta di *riconoscere* la sua autonomia, di non intervenire in modo estrinseco nelle sue faccende interne⁷⁰⁵.

Le categorie di *persona*, *indipendenza* e *riconoscimento*, sommate all'esplicito rimando ai paragrafi del *diritto astratto*, ci indicano come, nel diritto internazionale, riemergano, opportunamente ridislocate, una serie di strutture logiche affrontate nella prima sezione dell'opera: *lo schema modale che possiamo ricostruire a proposito del diritto internazionale si riallaccia, anche se in modo decisamente più problematico, a quello del diritto astratto*⁷⁰⁶. Il dominio modale della contingenza, affermato nella citazione della prima *Enciclopedia* e ripreso tanto nella *Rph* quanto nella versione berlinese del progetto enciclopedico⁷⁰⁷, si spiega dunque nell'ottica della ripresa dello schema del *diritto astratto*. In questo schema, come si ricorderà, le persone giuridiche erano definite quali entità indipendenti, la cui contingenza era mediata in modo solo estrinseco dalla necessità del contratto, che non modificava la natura arbitraria dei contraenti, lasciando aperta la via dell'illecito. Nell'illecito si affermava la massima espressione intellettualistica della contingenza, nella sua opposizione rispetto alla necessità della legge: *la contingenza coincideva con l'assolutizzazione dell'arbitrio e con il tentativo di piegare il reale alla realizzazione dei propri desideri particolari*.

Uno schema molto simile sembra presentarsi anche all'interno del diritto internazionale. Ciò che cambia sono i termini in gioco: gli Stati intesi come singoli tra loro indipendenti mediano il proprio arbitrio e la propria contingenza tramite una serie di trattati o contratti

⁷⁰⁵ Scrive Hegel: «ma questo riconoscimento [*Anerkennung*] richiede una garanzia, che gli altri, che devono riconoscerlo, esso in pari modo li riconosca, cioè che li rispetterà nella loro indipendenza» (*Ibid.*). Si veda G. BROWING, *Hegel on War, Recognition and Justice*, in A. BUCHWALTER (a cura di), *Hegel on Global Justice*, Springer, Dordrecht – Heidelberg – New York – London 2012, pp. 193-209. C. DE PASCALE, *Die Völkerrecht („Zweiter Anhang“)*, J.-C. MERLE (a cura di), *Fichtes Grundlage des Naturrechts*, Akademie, Berlin 2001, pp. 197-210, ha dimostrato che nella sua rilettura del problema kantiano del diritto internazionale, Fichte sviluppa (in particolare nel *Naturrecht*) una serie di riflessioni che, in particolare per quanto riguarda la dinamica del *riconoscimento* tra Stati, anticipano l'analisi hegeliana, al di là della critica che quest'ultimo finisce per rivolgere loro.

⁷⁰⁶ Sul concetto di persona nel diritto internazionale si veda S.V. HICKS, *International Law and the Possibility of a Just World Order*, cit., pp. 25-46.

⁷⁰⁷ Si veda *Rph*, § 323: «nell'esserci appare così questa relazione *negativa* dello stato a sé, come relazione di un *altro* a un *altro*, e come se il negativo fosse un che di *esteriore*. L'esistenza di questa relazione negativa ha perciò l'aspetto di un accadere e dell'intrico con avvenimenti contingenti, i quali vengono *dal di fuori*». Si veda anche *Enz C*, § 545: «Nel *comportarsi* vicendevole di questi ha luogo l'arbitrio e la contingenza, perché l'*universalità* del diritto, a cagione della totalità autonoma di queste persone, *deve* bensì essere tra loro, ma non è *reale*».

(*Verträgen*), i quali ripropongono il carattere estrinseco del contratto giuridico (*Vertrag*)⁷⁰⁸. Nel diritto statuale esterno, sottolinea Hegel, il pensiero politico moderno declina la *necessità* della legge secondo una forma puramente giuridica e, in questo, del tutto estrinseca, impositiva ed incapace di garantire una corretta *Vermittlung* delle parti. L'individualità contingente che ogni Stato rappresenta per gli altri Stati, non viene sottoposta ad alcuna *Bildung*, ma limitata in modo esteriore da trattati, che non riescono ad impedire la sovversione di quanto accordato: «poiché gli stati nel loro rapporto di indipendenza sono uno di fronte all'altro come volontà *particolari*, e la validità dei trattati stessi si basa qui sopra, ma la *volontà particolare* dell'intero è *secondo il suo contenuto* il suo *benessere* in genere, ne segue che questo benessere è la legge suprema del comportamento verso altri, tanto più in quanto l'idea dello Stato è appunto questa, che in essa l'opposizione del diritto inteso come libertà astratta, e del contenuto particolare che la riempie, il benessere, sia tolta, e il primo riconoscimento degli stati (§ 331) va ad essi come interi *concreti*»⁷⁰⁹.

Il *benessere dell'intero*, che abbiamo imparato a riconoscere come la meta della *Bildung* dell'agire del particolare, riconduce la contingenza (il benessere particolare) alla necessità razionale dello Stato. Ora, però, nel momento in cui si passa dalla costituzione interna dello Stato alla sua relazione con altri Stati, tale necessità appare a questi ultimi come qualcosa di indipendente e di radicalmente differente dal loro benessere. I diversi Stati, in quanto esprimono la propria autonoma sovranità, esprimono un benessere specifico, differente da quello di ogni altro. Proprio tale differenza spiega perché ciò che all'interno dello Stato appare come massimamente necessario – come mediazione perfettamente riuscita tra ciò che è necessario e ciò che è contingente – si configuri, nella relazione con un altro Stato, come un'istanza contingente: l'accordo tra interessi statuali differenti, tra il benessere di Stati differenti non è assicurato a priori né è regolato da alcuna necessità superiore, ovvero è esposto al rischio e alla perenne possibilità del conflitto.

Il fallimento nell'accordo tra Stati, l'«infrazione determinata dei trattati [*Bruch der Traktate*]»⁷¹⁰, l'«offesa del riconoscimento o dell'onore [*Anerkennung und Ehre*]»⁷¹¹ conduce alla guerra. La contingenza compare qui nella più classica delle sue definizioni, in

⁷⁰⁸ Specifica il filosofo: «La effettualità immediata [*unmittelbare Wirklichkeit*] nella quale gli stati sono l'uno verso l'altro, si particularizza in rapporti molteplici, la cui determinazione proviene dall'arbitrio autonomo di ambo le parti, e quindi ha la natura formale dei *contratti* in genere» (*Ivi*, § 332). Sul concetto logico di *effettualità immediata* si veda capitolo 1, par. 4.1.

⁷⁰⁹ *Rph*, § 336.

⁷¹⁰ *Ivi*, § 334.

⁷¹¹ *Ibid.*

quanto l'accordo *può essere o non essere* seguito dai contraenti, senza che nulla indichi in modo certo quale delle opzioni si realizzerà concretamente: essa non comporta la necessità del conflitto, ma la sua continua possibilità, la presenza di un rischio che non può essere risolto o soppresso dall'ambito del diritto statale esterno.

Il contratto, al posto di costituire una *innere Notwendigkeit*, una volontà universale nella quale i singoli Stati riconoscano l'espressione del proprio agire e dei propri scopi, realizza una *äußere Notwendigkeit*, una *volontà comune* o una semplice somma delle parti. Ogni singolo Stato mantiene immutata la propria volontà particolare e riconosce nel trattato una forma temporanea ed estrinseca di mediazione. Così come il *contratto sociale* non riesce a negare il carattere polemico delle relazioni tra gli uomini all'interno dello Stato né a fondare alcuna volontà universale, i contratti e le istituzioni giuridiche internazionali non possono eliminare il pericolo della guerra, la natura aleatoria delle relazioni concrete tra Stati autonomi e diversi tra loro. Ogni Stato mantiene, infatti, la propria sovranità come fonte della propria indipendenza e della propria individualità nazionale: «poiché il loro rapporto [*scil.*: degli Stati] ha per principio la loro sovranità, ne deriva ch'essi sono in tal misura l'uno verso l'altro nella situazione dello *status naturae* e i loro diritti hanno la loro *effettualità* non in una volontà universale costituita a potere sopra di essi, bensì nella loro volontà particolare»⁷¹².

Le volontà indipendenti degli Stati possono, dunque, astrarsi dal legame necessario del contratto ed agire in modo puramente contingente o addirittura contrario a quanto stabilito dal contratto: «quella determinazione universale rimane perciò nel *dover essere* [*Sollen*], e la situazione diviene un'alternanza del rapporto conforme ai trattati e della soppressione del medesimo»⁷¹³: la possibilità della guerra e le sue stesse motivazioni particolari sono un indice della contingenza che affligge ogni tentativo diplomatico ed ogni azione giuridica all'interno dello spazio del diritto internazionale. Quest'ultimo si presenta come uno *stato di natura*, nel quale non esista alcun potere superiore, in grado di controllare e regolare quello dei singoli Stati. Mentre, infatti, nel diritto astratto, i singoli contratti giuridici rimandano all'universalità dello Stato, nel caso delle relazioni internazionali non esiste una dimensione superiore, capace di assicurare in modo necessario e definitivo la correttezza e la tenuta di questi stessi legami: a quest'altezza, cioè, la contingenza non è più qualcosa che può essere mediato all'interno dello Stato, dalla sua *innere Notwendigkeit*, ma ciò che indica il limite e la finitezza di questo Stato e di questa necessità.

⁷¹² *Ivi*, § 333.

⁷¹³ *Ibid.*

Si spiega in questi termini la nota critica rivolta alla concezione kantiana del diritto internazionale o dello *ius gentium*, esposta nel celebre saggio *Zum ewigen Frieden*⁷¹⁴. Hegel sottolinea, contro la prospettiva kantiana, che non è possibile pensare, su base giuridico-contrattualistica, ad «una federazione di stati, la quale appianasse ogni controversia, e come un potere riconosciuto da ciascun singolo stato componesse ogni discordia, e con ciò rendesse impossibile [*unmöglich*] la decisione per mezzo della guerra»⁷¹⁵.

L'idea kantiana della *pace perpetua* e con essa la teoria, non solo kantiana⁷¹⁶, che mira alla costruzione di una federazione di Stati, a cui affidare la regolazione delle relazioni tra questi ultimi si propone, secondo Hegel, di rendere *impossibile* il conflitto, ovvero di ridurre la *contingenza* delle relazioni politiche alla *necessità* di un diritto internazionale

⁷¹⁴ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit.: «ogni costituzione civile per ciò che riguarda le persone che vi appartengono è: 1) conforme al diritto pubblico degli uomini che formano un popolo (*ius civitatis*); 2) conforme al diritto internazionale degli Stati che stanno in rapporto tra loro (*ius gentium*); 3) conforme al diritto cosmopolitico, in quanto uomini e Stati che stanno tra loro in rapporto esterno e si influenzano reciprocamente devono considerarsi cittadini di uno Stato universale (*ius cosmopoliticum*)» (Ivi, p. 349; 291). Va, peraltro, notato come Hegel segua in modo molto preciso l'argomentazione kantiana sul diritto internazionale, riproducendone i tasselli iniziali, per poi dimostrare come la sua conclusione sia inefficace ed incapace di cogliere il reale. In particolare Hegel recepisce ed assume quanto scrive Kant sugli Stati come individui: «per gli Stati che stanno tra loro in rapporto reciproco non vi è altra maniera per uscire dallo stato naturale senza leggi, che è stato di guerra, se non rinunciare, come i singoli individui, alla loro selvaggia libertà (senza leggi), sottoporsi a leggi pubbliche coattive [*Zwangsgesetzen*] e formare uno Stato di popoli (*civitas gentium*), che si estenda sempre più fino ad abbracciare da ultimo tutti i popoli della terra» (Ivi, 357; 301). Sul confronto tra Hegel e Kant sul diritto internazionale esiste una nutrita bibliografia critica. In questa sede ci siamo confrontati particolarmente con S. B. SMITH, *Hegel's Views on War, the State, and International Relations*, in "The American Political Science Review", 77, 3, 1983, pp. 624-632, J. M. BESNIER, *Le droit International chez Kant et Hegel*, in "Archives de Philosophie du Droit", 32, 1987, pp. 85-99, R. FINE, *Kant's Theory of Cosmopolitanism and Hegel's Critique*, in "Philosophy & Social Criticism", 29, 6, 2003, pp. 609-630, M. CASTILLO, *Le droit de gens et de la guerre chez Kant and Hegel*, in J.-L. VEILLARD-BARON – Y. C. ZARKA, *Hegel et le droit naturel moderne*, cit., pp. 187-203, J. J. G. ESTRADA, *Kant y Hegel: ética y política en la esfera interna y en le relaciones internacionales (el problema de la guerra)*, in AAVV, *Moralidad y eticidad. Estudios sobre Kant y Hegel*, Universidad del Valle, Santiago de Cali 2004, pp. 83-104. Per una comprensione del contesto filosofico e culturale nel quale Hegel pensa la guerra si vedano i saggi contenuti in G. RAMETTA (a cura di), *La guerra nell'idealismo tedesco*, Franco Angeli, Milano 2003 (in particolare i saggi di De Pascale e Veillard-Baron). Particolarmente utili G. MARINI, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M. C. Pievatolo, Laterza, Roma-Bari 2007 e E. CAFAGNA, *Pace perpetua e teodicea nella filosofia pratica di Kant*, in C. DE PASCALE (a cura di), *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, ETS, Pisa 2007, pp. 79-127, (che si occupa in particolare del primo supplemento allo scritto kantiano), a partire dai quali può essere colto lo spessore della proposta kantiana, al di là della critica rivolta da Hegel. Interessante anche la prospettiva di D. ARCHIBUGI, *Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace*, in "European Journal of International Law", 1, 4, 1995, pp. 429-456, che ritrova nel diritto di C. Wolff, e tramite quest'ultimo nella filosofia di Locke, le basi della riflessione kantiana.

⁷¹⁵ *Rph*, § 333 An.

⁷¹⁶ Un altro riferimento imprescindibile di questa sezione è J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, cit., I/4, pp. 151-165; 321-335, ovvero la seconda appendice (*Grundriss des Völker – und Weltbürgerrechts*), nel quale l'autore riprende e complica i temi kantiani della pace e della confederazione di popoli.

sancito da una federazione di Stati. Il diritto internazionale cerca di neutralizzare l'elemento del caso e della contingenza, riducendo le relazioni tra Stati alla pura deduzione di quanto è stato stabilito da una serie di trattati giuridici. *Il progetto del diritto internazionale sembra, ad Hegel, essere quello di rendere impossibile l'emergenza del problema politico della contingenza, ovvero del conflitto.*

Nella prospettiva hegeliana non si tratta di giudicare se la guerra sia qualcosa di negativo o meno⁷¹⁷, ma di notare come essa non possa essere eliminata tramite la costituzione, per via giuridica, di un'entità sovranazionale, che garantisca la solidità delle relazioni internazionali, superando la particolarità e la contingenza dei singoli Stati: tale entità sarebbe una semplice somma delle parti, una *volontà comune* o una *necessità esterna*. Questa *impasse* si connette, infatti, alla struttura logica del contratto, ovvero allo *schema modale astratto del diritto*: la *Notwendigkeit* del contratto non media in modo efficace la *Zufälligkeit* dei contraenti e lascia completamente indeterminato l'esito di questa relazione, la possibilità della sovversione del trattato. Un'entità sovranazionale non realizzerebbe alcuna volontà universale né alcuna *innere Notwendigkeit* ma dipenderebbe da «volontà sovrane particolari, e grazie a ciò rimarrebbe affetta da contingenza»⁷¹⁸. La critica hegeliana si limita, cioè, a notare che la prospettiva kantiana non elimina la possibilità del conflitto.

Da questa critica non segue l'idea che le relazioni internazionali si regolino da sole, che non sia necessario dare vita a contratti e trattati: questo aspetto, assieme all'attività diplomatica, è centrale per il diritto statale esterno, sebbene non riesca ad esaurirne la problematicità e a neutralizzare la contingenza che lo attraversa, aprendolo al rischio del conflitto.

Nella prospettiva di Hegel, il diritto internazionale non riesce a realizzare alcuna forma effettuale di necessità e rimane dominato dall'arbitrio e dalla contingenza, che si manifestano negli scontri e nelle azioni che danno vita alle guerre (§§ 334 - 336). Non c'è, dunque, alcuna forma di necessità giuridica che preservi gli Stati dall'emergere della

⁷¹⁷ Una prospettiva che portasse alle estreme conseguenze questo ragionamento finirebbe per dover collegare la riflessione sulle relazioni esterne tra Stati a «fondamenti e riguardi morali» (*Ibid.*), ad una serie di riflessioni che sappiamo appartenere al punto di vista della *moralità*. Da una parte la negazione del conflitto avviene in modo puramente teorico e a-prioristico, senza che questo comporti un vero e proprio confronto con la concretezza della *Wirklichkeit*. Dall'altra essa si basa su argomenti di ordine soggettivo, che vengono estesi indebitamente all'oggettività del reale: la politica verrebbe letta in un'ottica moralistica. Non concordiamo, perciò, con la proposta di T. MERTENS, *Hegel's Homage to Kant's Perpetual Peace: An Analysis of Hegel's Philosophy of Right §§ 321-340*, in "The Review of Politics", 57, 4, 1995, pp. 665-692, il quale sostiene che Hegel ha bisogno di riabilitare una serie di elementi morali di matrice kantiana per spiegare il diritto internazionale.

⁷¹⁸ *Ibid.*

*contingenza e del conflitto*⁷¹⁹: produrre questa necessità attraverso la via del diritto e del contratto è ciò che Hegel imputa a Kant⁷²⁰ e a gran parte del diritto internazionale a lui contemporaneo - su tutti a Hugo⁷²¹.

5.2 Considerazioni finali

A fronte dell'immagine stantia di un Hegel negatore della contingenza, il *diritto statuale esterno* ci offre uno spazio di riflessione critica del tutto eccezionale. Al suo interno, abbiamo visto, Hegel imputa alla tradizione politica moderna e contrattualista un tentativo di rendere impossibile il conflitto, di neutralizzare la dimensione modale che caratterizza lo spirito oggettivo, la contingenza: ciò che viene rimproverato al filosofo di Stoccarda è quanto egli stesso, su un altro piano, segnala come nodo problematico all'interno del dispositivo concettuale della scienza politica moderna. Analizzata in questi termini, la posizione hegeliana sulla guerra e sulla statuizione giuridica della pace, non va letta come inno al valore militare o come metafisica dello scontro bellico, ma come riconoscimento di un aspetto centrale tanto sul piano della logica quanto su quello della politica: negare in modo estrinseco e a-prioristico la possibilità del conflitto significa negare ogni spazio alla contingenza ed impostare una cattiva forma di necessità, che sotto la sua apparente rigidità, si scopre incapace di mediare in modo efficace le spinte particolaristiche provenienti dai diversi Stati indipendenti. Non si tratta di promuovere la guerra, ma di riconoscere il carattere utopico di qualsiasi tentativo di eliminare a priori ed in modo puramente giuridico la natura polemica dei rapporti concreti tra gli uomini e tra gli Stati.

⁷¹⁹ Su questi punti si vedano i classici lavori di S. AVINERI, *Das Problem des Krieges im Denken Hegels*, in I. FETSCHER (a cura di), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, pp. 464-482 e C. CESA, *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, in ID., *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976, pp. 173-201.

⁷²⁰ In queste pagine non intendiamo proiettare su Kant il ruolo di fondatore del pensiero che sta alla base delle Nazioni Unite e del modello del diritto internazionale dell'Occidente neo-liberale. Né è nostro obiettivo quello di leggere Hegel come un critico anzi tempo di questo paradigma contemporaneo, nonostante la sua disamina politica fornisca all'interprete molte chiavi per problematizzare il presente. Si veda a tal proposito M. TOMBA, *Rinascita della guerra giusta? Kant difeso dai suoi ammiratori*, in "Dialettica e filosofia", 2008, pp. 1-20.

⁷²¹ G. Hugo, fondatore della scuola storica del diritto, sosteneva, a partire dalla prospettiva kantiana, che la finalità giuridica dell'umanità sarebbe consistita nella costituzione di uno stato mondiale capace di eliminare il pericolo prodotto dalla guerra. Si veda G. HUGO, *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie der positiven Recht, besonders der Privatrechts*, II ed. (1779), Mylius, Berlin 1819. Su questo confronto si veda l'ottimo saggio di G. MARINI, *Hegel: un'eredità incompiuta*, in G. M. CHIODI - G. MARINI - R. GATTI, *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 9-14, il quale approfondisce la prospettiva hegeliana sul diritto internazionale nella sua decostruzione del principale quadro di riferimento kantiano.

Nella prospettiva hegeliana, una volta dimostrato che la forma giuridica fallisce nella sua eliminazione della contingenza, si tratta di pensare come fare i conti concretamente con questa dimensione che, sul piano della *Wirklichkeit*, si configura come continua riapertura del movimento dialettico dello spirito oggettivo. Così, rispetto ad essa il filosofo non è chiamato a sostenere un giudizio morale (la contingenza è un bene o non lo è) ma a riconoscerne la presenza (c'è, si dà la contingenza). Questa precisa strategia filosofica si concretizza, nella *Rph*, in una chiara segnalazione: il giuridico non riesce a ridurre e a comprendere l'interezza del reale, ma rimane pur sempre uno scarto, un punto irriducibile alle sue categorie. Al di là della razionalità formale del diritto, Hegel segnala la permanenza di uno spazio per la politica come pratica volta alla mediazione e al confronto con la contingenza del reale e con l'impossibilità di una sua completa simbolizzazione giuridica. Per questa ragione, le relazioni tra gli Stati non si riducono al loro lato giuridico ma continuano a richiedere la presenza della politica, della negoziazione dei diversi interessi, della *Vermittlung* delle parti: della politica e della funzione del governo, che Hegel definisce «una *sapienza particolare [besondere Weisheit]*»⁷²², connessa ad una pratica di mediazione delle parti, che problematizza in modo decisivo l'assetto puramente teorico del diritto naturale di matrice giusnaturalista.

In sede conclusiva, possiamo notare come la *Zufälligkeit* che affiora sul piano del *diritto statuale esterno*, non essendo mediata da alcuna entità superiore allo Stato, così come invece avveniva nel *diritto statuale interno*, si mostra come eccedenza irriducibile ed ineliminabile. Essa non agisce come elemento disgregatore all'interno dello Stato, dove vige piuttosto la *innere Notwendigkeit* della sostanza etica, la *libera necessitas* che regola le relazioni e le istituzioni etiche, ma come limite, capace di tracciare i confini di questa stessa *necessità*: lo Stato, ponendosi in una relazione esterna ad altri Stati, nella quale non può essere eliminato il pericolo e il caso della guerra, rivela la sua finitezza o, ancora, si rivela esposto alla contingenza.

La potenza (*Macht*) dello Stato, che secondo le interpretazioni stataliste, è l'obiettivo di questa sezione della *Rph*, può essere sottoposta ad una duplice precisazione. Da una parte, come abbiamo visto nel confronto critico tra Hegel e Spinoza nell'ambito della *Wdl*, la potenza non si produce attraverso l'opposizione al suo altro, la rigida subordinazione della contingenza alla propria necessità. La *Notwendigkeit* realizza la sua potenza connettendosi con il proprio altro, realizzandosi attraverso il momento della *Zufälligkeit*: tale profonda *Vermittlung* della necessità e della contingenza caratterizza, infatti, la costituzione interna

⁷²² *Rph*, § 337.

dello Stato. Dall'altra parte, invece, la potenza esterna dello Stato incontra nella contingenza, che segna il diritto internazionale, la propria finitezza.

Lo Stato, l'istanza che più di tutte realizzava la *innere Notwendigkeit* dell'eticità, non può esimersi dal confronto con la propria contingenza e con la transitorietà dello spirito dei singoli popoli: si apre a questo punto la breve sezione sulla *Weltgeschichte*, sulle cui strutture logiche ci siamo già soffermati in precedenza (capitolo secondo, par. 2). Senza dubbio, il pensiero hegeliano non si ferma alla prospettiva della contingenza, e attraverso i momenti finali dello *spirito oggettivo* apre un accesso allo *spirito assoluto*, all'interno del quale non avremo, però, l'eliminazione della *Zufälligkeit*, ma la sua comprensione razionale.

CONCLUSIONI

Il problema della contingenza, e più in generale quello della modalità, al posto di offrirci la possibilità di una comparazione tra due momenti differenti del sistema hegeliano, permette di comprendere il nesso strutturale che lega la dimensione logica a quella filosofico-politica. Intorno a questo tema, la filosofia di Hegel può essere letta come uno dei tentativi più coerenti, all'interno della modernità, di affrontare il nodo gordiano della contingenza, senza ridurre la propria speculazione ad una semplice affermazione del caso e dell'arbitrio. Da una parte, l'attraversamento della parte finale della *logica dell'essenza* e dei principali snodi della *logica del concetto* (primo capitolo), ci ha permesso di cogliere la dimensione modale che differenzia la *Vernunft* dal *Verstand* e la dialettica da ogni logica dualistica. La struttura modale del Concetto si realizza nel momento in cui la necessità smette di contrapporsi intellettualisticamente alla contingenza e fa di quest'ultima un momento intrinseco ed imprescindibile del proprio processo formativo: in questo modo il perno della logica, e con essa della filosofia come comprensione razionale del reale, non si regge sull'esclusione della contingenza, ma sulla sua presenza effettuale e sulla sua necessità ai fini della piena concretizzazione dell'universale. Su questi elementi si è fondato il nostro riconoscimento della *necessità della contingenza* o, ancor meglio, dell'*effettualità della contingenza* come dinamica portante della logica dialettica di Hegel.

Dall'altra parte, l'analisi della logica dello spirito oggettivo (secondo capitolo) e dei singoli momenti che compongono quest'ultimo (terzo capitolo), ha messo in luce il ruolo e la portata della categoria della *Zufälligkeit* anche sul piano pratico, politico e storico. Hegel riconosce, infatti, che l'oggettivazione dell'Idea della Libertà dipende dall'azione reciproca degli individui finiti, ovvero da un agire strettamente connesso alla dimensione della contingenza, alla produzione di conseguenze impreviste e fortuite. L'agire individuale realizza in termini concreti e oggettivi l'Idea o, ancora, il noto accordo del razionale e dell'effettuale, ma tale compito non è garantito nel suo esito da alcuna necessità preordinata: esso è, anzi, sempre soggetto al rischio e all'errore, alla possibilità che la realizzazione dell'Idea non sia allo stesso tempo una buona realizzazione della stessa.

Su questo versante, vale la pena insistere sulla forte ed inesauribile presenza del riferimento alla *Zufälligkeit* all'interno della sezione sull'eticità e sullo Stato: sul piano

che, per molte delle letture più classiche ed influenti del pensiero hegeliano, realizzerebbe il dominio della necessità impersonale delle leggi, delle istituzioni, dell'apparato statale. Se è vero che la base sostanziale dello Stato è rappresentata dal *circolo della necessità* (*Kreis der Notwendigkeit*) delle potenze etiche, non è meno vero che la sostanza etica costituisce solo un lato della *Sittlichkeit*; un lato destinato, peraltro, alla più completa paralisi fino a quando non viene attivato e assunto come proprio dalle soggettività agenti, dal loro sapere e volere, dalla loro *Gesinnung*.

Come abbiamo dimostrato, il circolo della necessità si realizza compiutamente, ma le condizioni strutturali che permettono la sua effettuazione sono intrinsecamente legate al riconoscimento e alla garanzia di uno spazio per l'agire contingente degli individui. Sul piano dello Stato, la presenza della contingenza è sempre meno identificata con un elemento di rottura o con un errore più o meno risolvibile: essa viene colta come un elemento necessario al compimento della stessa *Notwendigkeit* delle leggi, dei doveri e delle istituzioni. Queste ultime non agiscono come un fattore esterno, che obblighi e costringa il soggetto agente, ma sono il frutto di un reciproco riconoscimento e di una costante mediazione tra il piano dell'universale e quello del particolare.

Hegel porta a compimento una complessa revisione della categoria modale *Notwendigkeit*, che non coincide più con la necessità estrinseca e coercitiva del diritto o con la necessità del *Sollen*: essa si configura, piuttosto, come *innere Notwendigkeit*, ovvero come un fattore interno, riconosciuto e voluto dagli individui stessi. *La fondazione della innere Notwendigkeit dipende dal ruolo attivo svolto dagli individui concreti e implica, dunque, il riconoscimento e la garanzia di una necessità della contingenza*: senza la presenza di un elemento contingente, come quello che riguarda la soggettività, la necessità rimarrebbe connessa alle modalità dello *Zwang*, rimarrebbe cioè una forma di *äußere Notwendigkeit*.

In altri termini, ciò significa che lo Stato assicura alle diverse cerchie sociali e ai loro interessi un'effettiva partecipazione alla vita politica. Lo Stato garantisce, cioè, il pluralismo delle differenze che compongono la sua *Verfassung* e si fonda sulla dialettica che sorge dalla loro mediazione. Proprio in questa *Vermittlung* si esprime la formazione di un consenso che non è garantito fin dall'inizio da alcuna forma giuridico-contrattualistica, ma che va prodotto tramite una serie di processi costituzionali aperti alla contingenza e alla continua negoziazione dei diversi interessi in gioco.

Nella concezione hegeliana dello Stato, si produce una rottura radicale del dispositivo della scienza politica moderna e dell'identificazione tra la sfera della politica e quella del diritto: identificazione che, come abbiamo visto (capitolo terzo, par. 4), si regge sulla rigorosa

esclusione di qualsiasi forma d'agire che si riveli contingente, non prevedibile all'interno di una precisa forma giuridica. Lo spazio della politica si identifica, nel pensiero di Hegel, con la dimensione pratica della mediazione degli interessi e delle differenze che si esprimono all'interno dello Stato e di quelli che caratterizzano le relazioni esterne tra gli Stati: in questo modo la politica si trova a dover produrre tale *Vermittlung*, senza che nulla assicuri in modo aprioristico la sua buona riuscita. *Hegel pensa la politica come progressiva Bildung della "Zufälligkeit" e come continuo confronto con essa.*

La contingenza non compare più come una categoria indeterminata, associata ad una libertà solo potenziale o possibile, ma partecipa al piano della *Wirklichkeit*, che nella filosofia del diritto coincide con la molteplicità di rapporti e condizioni oggettive, all'interno della quale l'Idea della Libertà assume esistenza concreta: la *Wirklichkeit* non costituisce, dunque, alcuna garanzia dell'esistente né alcuna ripetizione dell'identico, ma si rivela attraversata da una serie di processi costituzionali legati alla contingenza e alla finitezza delle soggettività agenti, al loro produrre elementi di novità e di mutamento.

L'analisi delle categorie modali permette di cogliere nell'istanza della contingenza un problema, insieme logico ed etico-politico, attivo a livello dell'assetto costitutivo della filosofia hegeliana, della sua effettiva prestazione concettuale e non tanto della sua rappresentazione storiografica. Da questo punto di vista il pensiero hegeliano non si riduce certo ad una filosofia della contingenza, ma produce una filosofia che fonda il proprio sviluppo sul riconoscimento del ruolo ineliminabile della contingenza.

Molte e molto note sono le affermazioni hegeliane che possono essere lette come negazione del problema stesso della contingenza. Sostiene, per esempio, Hegel che «la storia filosofica [*philosophische Geschichte*] ha infatti il solo scopo di rimuovere la considerazione di tutto ciò che è contingente [*Zufälligen*] e di riconoscere ogni cosa come creata a partire dal concetto [*Begriff*]»⁷²³. Non si tratta qui di riferirci solamente alla distinzione, più volte richiamata, tra la prospettiva della filosofia, che intende cogliere la necessità dei processi storico-politici, e quella interna allo spirito oggettivo, sempre legata ad una componente di contingenza. Riferendoci alla citazione hegeliana, va altrettanto sottolineato come la filosofia, in quanto sapere del Concetto, si trovi connessa ad un processo dialettico che fonda la propria necessità attraverso e non contro la contingenza. L'attraversamento della logica, proposto nel primo capitolo, ci permette di comprendere come la filosofia stessa, riportando i processi storici alla necessità del Concetto, al posto di

⁷²³ VPW, p. 40; 38.

escludere la contingenza, ne faccia un momento imprescindibile. La filosofia non annulla la contingenza, che finisce per essere il nucleo problematico del sistema hegeliano stesso.

BIBLIOGRAFIA:

FONTI E LETTERATURA

1 Fonti: G. W. F. Hegel

1.1 Opere

G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften I*, a cura di F. Nicolin e G. Schüler, in *GW*, I (1989); tr. it. a cura di E. Mirri, *Scritti giovanili*, vol. I, Guida, Napoli 1993.

- *Die Verfassung Deutschlands*, in *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, a cura di M. Baum e K. R. Meist, in *GW*, V (1998), pp. 1-219; tr. it. di E. Bonacina (condotta su edizione precedente), *La costituzione della Germania*, in *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-106.

- *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Jenaer Kritischen Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, in *GW*, IV (1968), pp. 1-92; tr. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, pp. 1-120.

- *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, in *Jenaer Kritischen Schriften*, cit., pp. 315-414; tr. it. a cura di R. Bodei, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, cit., pp. 121-261.

- *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in *Jenaer Kritischen Schriften*, cit., pp. 197-238; tr. it. a cura di N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Laterza, Bari 1970.

- *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften (1802-1803)*, in *Jenaer kritische Schriften*, cit., pp. 417-485; tr. it. a cura di A. Negri, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 3-125.

- *System der Sittlichkeit (1802)*, in *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, cit., pp. 273-361; tr. it. a cura di A. Negri, *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, cit., pp. 128-256.

- *Jenaer Systementwürfe I, Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes. 1803/04*, a cura di K. Düsing e H. Kimmerle, in *GW*, VI (1975); tr. it. (relativa alla filosofia dello spirito) a cura di G. Cantillo, *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, in *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 1-65.
- *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, a cura di R.-P. Horstmann e J. H. Trede, in *GW*, VII (1971), pp. 3-178; tr. it. a cura di F. Chiereghin, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, Verifiche, Trento 1982.
- *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskripte zur Realphilosophie. 1805-1806*, a cura di R.-P. Horstmann, in *GW*, VIII (1976); tr. it. (relativa alla filosofia dello spirito) a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, in *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pp. 67-175.
- *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *GW*, IX (1980); tr. it. di A. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, 2 volumi, La nuova Italia, Firenze 1979.
- *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, a cura di K. Grotzsch, in *GW*, 10,1 (2006).
- *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in *GW*, XI (1978); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della Logica*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 433-646.
- *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in *GW*, XII (1981); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della logica*, cit., pp. 647- 957.
- *Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, in *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, a cura di F. Hogemann e C. Jamme, in *GW*, XV (1990), pp. 30-125; tr. it. a cura di D. Losurdo, *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea dei deputati del regno del Württemberg negli anni 1815 e 1816*, in *Scritti storici e politici*, cit., pp. 113-219.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, a cura di W. Bonsiepen e K. Grotzsch, in *GW*, XIII (2000); tr. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, Verifiche, Trento 1987.
- *Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band (1817)*, in *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, a cura di F. Hogemann e C. Jamme, in *GW*, XV (1990), pp. 7-29; tr. it. a cura di M. Del Vecchio, *La dialettica di Jacobi*, Franco Angeli, Milano 1984.

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch e E. Weisser-Lohmann, in GW, XIV (2009); tr. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, con le aggiunte di Eduard Gans, Laterza, Roma-Bari 2010.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch e E. Weisser-Lohmann, in GW, XIV/2 (2010).
- *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes*, in *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, cit., pp. 207-249; tr. it. a cura di M. Del Vecchio, *Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo*, in *Scritti berlinesi. In appendice: Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 91-115.
- *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, in *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, a cura di F. Hogemann, GW, XVI, pp. 77-128; tr. it. a cura di G. Pinna, *K.W.F. Solger. Scritti postumi*, in *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, Liguori, Napoli 1999, pp. 45-111.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in GW, XIX (1989).
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in GW, XX (1992); tr. it. di B. Croce (rivista da C. Cesa), *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Mit den mündlichen Zusätzen*, 3 volumi (1840-1845), in W, VIII-XIX-X (1970); tr. it. a cura di V. Verra e A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le aggiunte a cura di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann*, 3 volumi, Einaudi, Torino 1981-2002.
- *Über die englische Reformbill*, in *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, a cura di F. Hogemann, in GW, XVI (2001), pp. 323-404; tr. it. a cura di D. Losurdo, *Sul progetto inglese di riforma del diritto elettorale*, in *Scritti storici e politici*, cit., pp. 249-286.
- *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die Objektive Logik: Lehre vom Sein* (1832), a cura di F. Hogemann und W. Jaeschke, in GW, XXI (1985); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della logica*, cit., pp. 3-429.

2.1 Lezioni

a. Logica

Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802), von I. P. V. Troxler, a cura di K. Düsing, Dinter, Köln 1988.

Unveröffentlichte Diktate aus einer Enzyklopädie-Vorlesung Hegels, a cura di F. Nicolin, in "Hegel Studien", V, 1969, pp. 9-30.

Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817. Mitgeschrieben von F. A. Good, a cura di K. Gloy, in *Vorlesungen*, XI (1992).

Vorlesungen über die Logik. Berlin 1831. Nachgeschrieben von Karl Hegel, a cura di H.-C. Lucas e U. Rameil, in *Vorlesungen*, X (2001).

b. Filosofia del diritto

Vorlesungen über Rechtsphilosophie, a cura di K.-H. Ilting, 4 volumi, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973-1974.

Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann, a cura di C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, C. Jamme, H.-C. Lucas, K.-R. Meist, H. Schneider, in *Vorlesungen*, I (1983), pp. 1-265; tr. it. a cura di P. Becchi, *Lezioni di filosofia del diritto secondo il manoscritto di Wannenmann. Heidelberg 1817/1818*, con il commentario di K.-H. Ilting, Rusconi, Milano 1993.

Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann, a cura di C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, C. Jamme, H.-C. Lucas, K.-R. Meist, H. Schneider, in *Vorlesungen*, I (1983), pp. 1-265.

Naturrecht und Staatswissenschaft, nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818-19, in *Ilting*, I, pp. 227-351.

Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819-20 in einer Nachschrift, a cura di D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

Vorlesungen die Philosophie des Rechts. Berlin 1819-1820. Nachgeschrieben von J. R. Ringier, a cura di E. Angehrn, M. Bondeli e H. N. Seelmann, in *Vorlesungen*, XIV (2000).

Die Philosophie des Rechts. Vorlesungen von 1821-22, a cura di H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hoto 1822-23, in *Ilting*, III, pp. 87-841.

Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von K. G. J. v. Griesheims 1824-25, in *Ilting*, IV, pp. 87-752.

c. Altre lezioni

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, 3 volumi, in W, XVIII-XIX-XX (1971); tr. it. a cura di E. Codignola – G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 volumi, La Nuova Italia, Firenze 1985.

Vorlesungen über di Philosophie der Religion, a cura di W. Jaeschke, in *Vorlesungen*, III-V (1983-1985); tr. it. a cura di R. Graventa – S. Achella, *Lezioni di filosofia della religione*, 3 volumi, Guida, Napoli 2003-2011.

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a cura di K. Hegel, in W, XII; tr. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma–Bari 2003.

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822-23. Nachschrift von K. G. J. v. Griesheims, H. G. Hoto un F. C. H. V. V. Kehler, a cura di K.-H. Ilting, K. Brehmer e H. N. Seelmann, in *Vorlesungen*, 12, Meiner, Hamburg 1998; tr. it. a cura di S. Dellavalle, *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, Einaudi, Torino 2001.

Vorlesung über Naturphilosophie, Berlin 1823-1824, Naschschrift von K. J. W. v. Griesheim, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000; tr. it. a cura di M. Del Vecchio, *Filosofia della natura. Lezioni del 1823-1824*, Franco Angeli, Milano 2009.

1.3. Altre fonti hegeliane

Briefe von und an Hegel, 4 volumi, a cura di J. Hoffmeister (volumi 1-3) und F. Nicolin (volume 4), Meiner, Hamburg 1952-1962; tr. it. G.W.F. Hegel, *Epistolario*, a cura di P. Manganaro, Napoli 1983.

Der Junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen (1785-1788), a cura di F. Nicolin, Marbacher, Stuttgart 1970.

Exzerpte und Notizen (1809-1831), a cura di K. Grotzsch, in GW, vol. 22, 2013.

Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, a cura di G. Nicolin, Meiner, Hamburg 1970.

Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher –Sammlungen; aus philosophischen, philologischen, belletristischen, geschichtlichen, mathematischen, physikalischen, astronomischen, chemischen, technologischen, numismatischen, naturgeschichtlichen, juristischen und verschiedenen ander Werken bestehend; welche nebst Musikalien, Landkarten und einigen Kupferstichen, Donnerstad den 3ten May und folg. T., Vormittags von 9 bis 1 Uhr, in der Schützen-Straße N°10. durch den Königl. Auktions-Kommissarius Rauch, gegen gleich baare Bezahlung in Preuß. Courant meistbietend versteigert werden sollen, C. F. Müller, Berlin 1832, I, pp. 1–73.

1.4 Altre traduzioni consultate

G.W.F. HEGEL, *Science de la logique*, vol. II, tr. fr. di S. Jankélévitch, Aubier-Montaigne, Paris 1949.

- *Ciencia de la Lógica*, 2 volumi, tr. sp. a cura di A. Mondolfo e R. Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires 1956.

- *Science de la logique*, 3 volumi, a cura di G. Jarczyk e J-P. Labarrière, Aubier, Paris 1972-1981.

- *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr. a cura di J. Hyppolite, 2 volumi, Aubier, Paris 1978 (1939-1941).

- *Principes de Philosophie du droit. Ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, tr. fr. a cura di R. Derathé, Vrin, Paris 1982 (1975).

- *Elements of the Philosophy of Rights*, tr. ing. a cura di A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

- *Principes de Philosophie du droit*, tr. fr. a cura di J.-F. Kervégan, Puf, Paris 2003.

- *The Science of Logic*, tr. ing. a cura di G. Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

2. Altre fonti ed altri autori

Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794, Textausgabe, a cura di H. Hattenhauer, Metzner, Frankfurt am Main – Berlin 1970.

BAUMGARTEN A. G., *Metaphysica* (1779), Olms, Hildesheim - New York 1982.

DE PRADT D. F. D., *Le Congrès de Carlsbad*, 2 volumi, Bechet Aine et Lecharlier, Paris-Bruxelles 1819-1820.

DE VETTEL E., *Le droit des gens: ou Principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, I, La Compagnie, Leide 1758.

FEUERBACH L. A., *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in ID., *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schuffenhauer, vol. IX. Kleinere Schriften II (1839–1846), Akademie Verlag, Berlin 1970, pp. 16-62; tr. it. a cura di C. Cesa, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *La filosofia dell'avvenire*, Laterza, Bari 1984, pp. 1-52.

FICHTE J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-1797), in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaft*, a cura di R. Lauth

et al., volumi I/3 (pp. 311-460) e I/4 (pp. 1-165), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966 e 1970; tr. it. a cura di L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

- *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre* (1798), in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cit., I/5 (1977), p. 170; tr. it. di R. Cantoni, rivista da C. De Pascale, *Sistema di etica*, Laterza, Roma-Bari 1994.

- *Der Patriotismus und sein Gegentheil*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1806-1807), cit., vol. II/9 (1993), pp. 387-445

- *Wissenschaftslehre* (1807), in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaft*, a cura di R. Lauth et al., vol. II/10 (1994); tr. it. a cura di G. Rametta, *Dottrina della scienza* (1807), Guerini e Associati, Milano 1995.

- *Reden an die deutsche Nation* (1808), in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaft*, cit., vol. I/10 (2005); tr. it. a cura di G. Rametta, *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2005.

- *Rechtslehre vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, in *Sämmtliche Werke*, a cura di I. H. Fichte, Berlin 1871, vol. X, pp. 493-652.

HOBBS T., *Leviathan*, The English Work, a cura di W. Molesworth, III, Scientia Verlag, Aalen 1966 (1651); tr. it. a cura di G. Micheli, *Il Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

HUBER E. R., *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. I: *Deutsche Verfassungsdokumente 1803-1850*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1978.

HUGO G., *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie der positiven Recht, besonders der Privatrechts*, II ed. (1779), Mylius, Berlin 1819.

KANT I., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), in *GS*, cit., IV (1911), pp. 465-565 (tr. it a cura di S. Marcucci, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, Giardini, Pisa 2003).

- *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, III, Reimer, Berlin 1911; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rev., introd. e glossario di V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Feltrinelli, Milano 2005.

- *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *GS*, V (1968); tr. it. a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2000.

- *Kritik der Urtheilskraft* (1790), in *GS*, vol. V (1908); tr. it. a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999.

- *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII (1923), pp. 341-386; tr. it. a cura di G. Solari e G. Vidari (ed. postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu), *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, pp. 283-336.

- *Die Methaphysik der Sitten* (1797), in *GS*, VI (1911), pp. 203-494; tr. it. a cura di G. Solari e N. Merker, *La fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1980.

- *Reflexionen zur Metaphysik*, in *GS*, XVII/ IV (Berlin und Leipzig 1926).

- *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, in *GS*, vol. XXVII, 4 Abt.: *Vorlesungen*, V (Berlin 1970); tr. it. parziale di A. Rigobello in *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: introduzione e ontologia*, con un'introduzione di A. Rigobello, San Paolo, Milano 1998 (pp. 531-577 dell'edizione tedesca).

LAMBERT J. H., *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein* (1764), I, Akademie, Berlin 1990.

MARX K., *Zur Kritik der Hegelschen Staatsrecht* (1843), in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, a cura dell'Institut für Marxismus-Leninismus, Dietz, Berlin, vol. I (1961), pp. 203-233; tr. it. a cura di R. Finelli e F. S. Trincia, *Critica del diritto statale hegeliano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983.

- *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843-44), in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, cit., vol. I, pp. 378-391; tr. it. R. Panzieri, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *La questione ebraica. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 49-69.

- *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomische* (1857-58), in K. MARX – F. ENGELS, *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, XLII, Dietz, Berlin 1983; tr. it. a cura di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 volumi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

MICHELET C. L., *De doli et culpa in iure criminali notionibus*, Diss., Berlin 1824.

MONTESQUIEU DE SECONDAT C. L., *L'Esprit des Lois*, in ID., *Œuvres Complètes*, pubblicate sotto la direzione di A. MASSON, 3 volumi, Nagel, Paris 1950-1955; tr. it. a cura di S. COTTA, *Lo spirito delle leggi*, 2 volumi, Utet, Torino 2005.

PUFENDORF S., *De iure naturae et gentium. Erster Teil: Text (Liber primus-Liber quartus)* (1672), a cura di F. Böling, Akademie, Berlin 1998.

ROUSSEAU J.-J., *Du Contrat social* (1762), a cura di R. Derathé, in *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, a cura di B. Cangebin e M. Raymond, vol. III, Gallimard, Paris 1964, pp. 348-470; tr. it. a cura di M. Garin, *Il contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari 2008.

- *Fragments politiques*, in *Oeuvres complètes*, vol. III, cit., pp. 471-560, qui p. 486; tr. it. a cura di P. Alteri, *Frammenti politici*, in *Scritti politici*, Utet, Torino, pp. 627-715.

- *Correspondances générale*, in P.-P. Plan, *Table de la correspondance générale de J.-J. Rousseau*, con lettere inedite pubblicate da B. Cangebin, Droz, Genève 1953.

SCHELLING F.W.J., *System des transzendentalen Idealismus* (1800), in *Historisch-kritische Ausgabe*, I, 9,1, a cura di H. Korten e P. Ziche, Fromman-Holzboog, Stuttgart 2005; tr. it. a cura di M. Losacco, rivista da G. Semerari, Laterza, Bari 1965.

SIEYÈS E.-J., *Qu'est que le Tiers État?*, in ID., *Écrits politiques*, a cura di R. Zapperi, Éditions der archives contemporaines, Paris 1985, pp. 115-188; tr. it. a cura di A.M. Rao, *Che cos'è il terzo stato?*, in *Pro e contro la rivoluzione*, Salerno Editrice, Roma 1989, pp.123-215.

SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, in *The Glasgow Edition of the Works and Correspondance of Adam Smith*, 2, a cura di R. H. Campbell and A. S. Skinner, Clarendon Press, Oxford 1976 [1776]; tr. it. di F. Bartoli, C. Campesi, S. Caruso, *Indagine sulla natura e sulle cause della ricchezza della nazioni*, Isedi, Milano 1973.

WOLFF C., *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dinge überhaupt [Deutsche Metaphysik]* (1719), in ID., *Gesammelte Werke*, I/2, a cura di C. A. Corr, Olms, Hildesheim 1983; tr. it. di R. Ciafardone, *Metafisica tedesca*, Bompiani, Milano 2003.

3. Letteratura critica ed autori contemporanei

ADORNO T. W., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963, pp. 40-44; tr. it. a cura di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971.

ALESSIO M., *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, Guerini e Associati, Milano 1996.

ALISCIONI C. M., *El Capital en Hegel. Estudio sobre la lógica y la economía en la Filosofía del Derecho*, Sapiens, Rosario 2010.

ALLISON H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

ALZANAUER M., *Hegel on Legal and Moral responsibility*, in “An Interdisciplinary Journal of Philosophy”, 51, 4, 2008, pp. 365-389.

AMENGUAL G., *Moralität als Recht des Subjektiven Willens*, in “Hegel Jahrbuch”, 1987, pp. 207-215.

- *La confrontación de Hegel con la filosofía moral de Kant en la Filosofía del Derecho: eticidad*, in M. ÁLVAREZ GÓMEZ – Ma DEL CARMEN PAREDES MARTIN (a cura di), *La controversia de Hegel con Kant*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2004, pp. 143-160.

ANDERSON S. S. C., *Hegel's Theory of Recognition: from Oppression to Ethical Liberal Modernity*, Continuum, London – New York 2009.

ANGEHRN E., *Freiheit und System bei Hegel*, De Gruyter, Berlin – New York 1977, pp. 56-67.

ARCHIBUGI D., *Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace*, in “European Journal of International Law”, 1, 4, 1995, pp. 429-456.

ARTOLA BARRENCHEA J. M., *Realidad y necesidad en la “Ciencia de la Lógica” de Hegel*, in “Revista de Filosofía”, 3, 1979, pp. 139-166.

AVINERI S., *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, pp. 189-190.

- *Das Problem des Krieges im Denken Hegels*, in I. FETSCHER (a cura di), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, pp. 464-482.

BADALONI N., *L'idea del conoscere ed il rapporto Hegel-Marx*, in F. TESSITORE, *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, Morano, Napoli 1970, pp. 565-592.

BAPTIST G., *Il problema della Modalità nelle Logiche di Hegel*, Pantograf, Genova 1992.

- *“Wirklichkeit”*: Zur Übersetzungsproblematik in den romanischen Sprache, in “Hegel Studien”, 34, 1999, pp. 85-98.

BARTUSCHAT W., *Zum Status der Abstrakten Recht in Hegels Rechtsphilosophie*, in “Zeitschrift für philosophische Forschung”, 41, 1987, pp. 19-42.

BATAILLE G., *Hegel, la mort et le sacrifice*, in “Deucalion”, 5, 1955, pp. 21-43.

BATAILLE G. - QUENEAU R., *La critique des fondements de la dialectique hégélienne*, in "Critique", 5, 1932, rip. in "Deucalion", 5, 1955, pp. 45-59.

BECCHI P., *Le filosofie del diritto di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1990.

- *Oltre le righe. Hegel e il dibattito intorno alle sue lezioni*, Editoriale Scientifica, Napoli 1996.

BELAVAL Y., *La logique de l'essence chez Hegel et chez Leibniz*, in "Kant Studien", LXIII, 1973, pp. 436-462.

- *L'essence de la force dans la logique de Hegel*, in "Hegel Studien", 18, 1978, pp. 329-339.

BELLAN A. – TESTA I. (a cura di), *Hegel e le scienze sociali*, "Quaderni di Teoria Sociale", 5, 2005.

BERGÉS A., *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012, pp. 287-306.

BESNIER J. M., *Le droit International chez Kant et Hegel*, in "Archives de Philosophie du Droit", 32, 1987, pp. 85-99.

BETTINESCHI P., *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010

BIARD J. et. Al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique*, 3 vol., Paris 1983.

BIASUTTI F., *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in F. CHIEREGHIN (a cura di) *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 147-212.

BIRAL A., *Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791*, in ID., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 207-225.

BLASCHE S., *Liebe und Vernunft. Familie und bürgerliche Gesellschaft*, in "Hegel-Jahrbuch" 1988, pp. 221-228.

BLUMENBERG H., *Kontingenz*, in K. GALLING (a cura di), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3. Auflage (H-Kon), Mohr, Tübingen 1986 (1959), pp. 1793-1794.

BOBBIO N., *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico. Anno accademico 1975-76*, Giappichelli, Torino 1976, pp. 161-184.

- *Hegel e il giusnaturalismo* (1966), in ID., *Studi hegeliani. Diritto, morale, politica*, Einaudi, Torino 1981, pp. 3-33.

- *Sulla nozione di società civile* (1972), in ID., *Studi hegeliani*, cit., pp. 147-158.

- *La costituzione in Hegel*, in ID., *Studi Hegeliani*, cit., pp. 69-83.

- *La grande dicotomia: pubblico/privato* (1981), in ID., *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985, pp. 3-22.

BOBBIO N. – BOVERO M., *Stato e società nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 127-134.

BÖCKENFÖRDE E.-W., *Gesetz und gesetzgebende Gewalt: von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus*, Duncker und Humboldt, Berlin 1981.

BOCKENHEIMER E., *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, in “Hegel Theorie“, 59, 2013.

BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.

BOGDANDY A. v., *Hegels Theorie des Gesetzes*, Alber, Freiburg 1989.

BONACINA G., *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e associati, Milano 1989.

BONSIEPEN W., *Philologisch-textkritische Edition gegen Buchstabengetreue Edition?*, in “Hegel Studien”, 19, 1984, pp. 259-260.

BOSIO F., *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*, in “Il Pensiero”, 1-3, 1964, pp. 39-104.

BOURGEOIS B., *L'homme hégélien*, in ID., *Études hégéliennes. Raison et décision*, Puf, Paris 1992, pp. 181-205.

- *Hegel: Les Actes de l'Esprit*, Vrin, Paris 2001.

BRADLEY F. H., *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay* (1893), in *The Collected Works of F. H. Bradley*, vol. IX, Tohemmes, Bristol 1999; tr. it. a cura di D. Sacchi, *Apparenza e realtà*, con un'introduzione di D. Sacchi, Milano 1984.

BRANDALISE A., *Sovranità e regalità*, in ID., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova 2003, pp. 155-163.

BREVER A., *Kant on the Law of Marriage*, in "Kantian Review », 18, 3, 2013, pp. 339-362.

BRISTOW W. F., *Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique*, Oxford University Press Usa, New York 2007.

BROCKMEIER J., *Möglichkeit und Wirklichkeit in Hegels Entwicklungstheorie des 'reines Denkens'*, in H. KIMMERLE (a cura di), *Dialektik heute*, Germinal, Bochum 1983, pp. 7-42.

BROWING G., *Hegel on War, Recognition and Justice*, in A. BUCHWALTER (a cura di), *Hegel on Global Justice*, Springer, Dordrecht – Heidelberg – New York – London 2012, pp. 193-209.

BRUNNER O., *Bemerkungen zu den Begriffen «Herrschaft» und «Legitimität»*, in ID., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Beck, Göttingen 1962, pp. 64-79; tr. it. M. Piccinini e G. Rametta, *Osservazioni sui concetti di «dominio» e di «legittimità»*, in "Filosofia politica", 1987, 1, pp. 101-120.

- *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; tr. it. parziale a cura di P. Schiera, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 1970.

- *Das "ganze Haus" und die alteuropäische "Ökonomik"*, in ID., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, cit., pp. 103-137; tr. it. a cura di P. SCHIERA, *La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, in *Per una nuova storia costituzionale*, cit., pp. 133-164.

BRUNNER O. – CONZE W. – KOSELLECK R. (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur Politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 7 volumi di testi e 2 di indice, Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1990.

BUBNER R., *Die Sache selbst in Hegels System*, in ID., *Zur Sache der Dialektik*, Reclam, Stuttgart 1980, pp. 40-69.

BURBIDGE J. W., *The Necessity of Contingency: An Analysis of Hegel's chapter on "Actuality" in Science of Logic*, in W. E. STEINKRAUS – K. I. SCHMITZ (a cura di) *Art and Logic in Hegel's philosophy*, New Jersey 1980, pp. 201-218.

- *Hegel on Logic and Religion. The Reasonableness of Christianity*, State of New York University Press, Albany 1992.

- *The Necessity of Contingency: An Analysis of Hegel's chapter on "Actuality" in Science of logic* (1980), in ID., *Hegel's Systematic Contingency*, Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke - New York 2007, pp. 16-47.

- *The Logic of Hegel's Logic: an Introduction*, Broadview Press, Peterborough 2006.

BUTLER J. – LACLAU E. – ŽIŽEK S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London 2000; tr. it. a cura di L. Bazzicalupo, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Roma-Bari 2010.

BYRNE L., *Hegel's Criticism of Spinoza's Concept of Attribute*, in G. DI GIOVANNI (a cura di), *Essays on Hegel's Logic*, State University of New York Press, Albany 1990, pp. 113-126.

CACCIATORE F. M., *Protestantesimo e filosofia in Hegel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

CAFAGNA E., *Diritto razionale e realtà del diritto. Le critiche hegeliane alle teorie del diritto di Kant e di Fichte*, in "Studi Senesi", 60, 3, 1998, pp. 371-411.

- *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Il Mulino, Bologna 1998.

- *Libertà dell'autocoscienza e potere politico. Note sulla Fenomenologia dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel*, in "Teoria politica", XIV, 3, 1998, pp. 55-83.

- *Pace perpetua e teodicea nella filosofia pratica di Kant*, in C. DE PASCALE (a cura di), *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, ETS, Pisa 2007, pp. 79-127.

- *Ragione*, Il Mulino, Bologna 2008.

- *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, in "Etica e Politica / Ethics and Politics", 2012, 2, pp. 68-102 (http://www2.units.it/etica/2012_2/CAFAGNA.pdf).

CANALE D., *La costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto nella Prussia del '700*, Giappichelli, Torino 2000.

CASPERS B., *Der >Schuld< im Kontext der Handlungstheorie Hegels*, in "Hegel Studien", 58, 2012.

CASTILLO M., *Le droit de gens et de la guerre chez Kant and Hegel*, in J.-L. VEILLARD-BARON – Y. C. ZARKA, *Hegel et le droit naturel moderne*, Vrin, Paris 2006, pp. 187-203.

CESA C., *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, in ID., *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976, pp. 173-201.

- *Doveri universali e doveri di stato: Considerazioni sull'etica di Hegel*, in "Rivista di filosofia", 7-8-9, 1977, pp. 30-48.

- *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 123-178.

- *Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt*, in D. HENRICH – R. P. HORSTMAN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihrer Logik*, Klett Cotta, Stuttgart 1982, pp. 185-206.

- *Tra libertà e sicurezza. Un caso esemplare: J. G. Fichte*, in "Teoria politica", I, 1985, pp. 73-93.

- *La storia*, in ID. (a cura di), *Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 281-313.

CESARONI P., *Governo e costituzione in Hegel. Le << Lezioni di filosofia del diritto >>*, introduzione di G. Duso, Franco Angeli, Milano 2006.

- *Che significato dare alle "Lezioni di filosofia del diritto" di Hegel?*, in "Filosofia politica", 1, 6, 2006, pp. 117-128.

- *L'eticità come oggettivarsi dello spirito. A proposito dell'identità di reale e razionale nella filosofia del diritto di Hegel*, in "Verifiche", 1-4, 2007, pp. 187-201.

- *Il luogo della politica nella filosofia di Hegel*, in AaVv, *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova 2012.

CHAMLEY P., *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Dalloz, Paris 1963.

- *Notes de lecture relatives à Smith, Steuart et Hegel*, in "Revue de économie politique", 1967, pp. 857-878.

CHIEREGHIN F., *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Cedam, Padova 1961.

- (a cura di), *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977.

- *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Verifiche, Trento 1980.

- *Ipocrisia e dialettica*, in "Verifiche", 4, 1980, pp. 343-376.

- *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in E. BERTI (a cura di), *Il problema della contraddizione. Atti del convegno di Padova (26-27 Maggio 1980)*, in “Verifiche”, 10, 1-3, 1981, pp. 257-270.

- *Hegel a Jena. La concezione dello Stato prima della Fenomenologia*, in “Verifiche”, 1988, pp. 1-22.

- *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento 1991.

- *Tempo e storia*, in “Verifiche”, XXIII, 1994, pp. 17-56.

- *Teleologia e idea della vita tra Kant e Aristotele*, in F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell’<<Enciclopedia>> hegeliana del 1817*, cit., pp. 213-247.

- *La “Fenomenologia dello Spirito”. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2004.

CHIGNOLA S., *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.

CHIGNOLA S. – DUSO G. (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione europea*, Franco Angeli, Milano 2005.

CHUNG Mi-La, *Die Vermittlung des Einzelnen und des Allgemeinen in der praktischen Philosophie Hegels*, Roderer, Regensburg 1998.

CIRULLI F., *Hegel’s Critique of Essence: A Reading of Wesenslogik*, Routledge, London - New York 2006.

CLAEGES U., *Legalität und Moralität in Hegels Naturrechtsschrift. Zur Problematik der praktischen Philosophie im Deutschen Idealismus*, in U. GUZZONI – B. RANG – L. SIEP (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 53-74.

CORTELLA L., «Libertà come ethos», in C. RUGGIU – I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, Guerini, Milano 2003.

CRISTI R., *Hegel on Property and Recognition*, in “Laval théologique et philosophique”, 51, 2, 1995, pp. 335-343.

CROCE B., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1943.

- *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1967.

D'HONDT J., *Hegel. Philosophie de l'histoire vivante*, Puf, Paris 1966.

- *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Puf, Paris 1968.

- *Téléologie et praxis dans la <<logique>> de Hegel*, in ID. (a cura di), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire dirigée par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, PUF, Paris 1970, pp. 9-26.

DE BRIEY L., *Le formalisme: de la morale à l'éthique*, in "Philosophique", 32, 2, 2005, pp. 319-342.

DE GIOVANNI B., *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Guida, Napoli 2011.

DE PASCALE C., *Die Völkerrecht („Zweiter Anhang“)*, J.-C. MERLE (a cura di), *Fichtes Grundlage des Naturrechts*, Akademie, Berlin 2001, pp. 197-210.

DE PRETTO D., *Hegel: riflessione speculativa contro riflessione trascendentale*, in G. RAMETTA (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici da Kant a Deleuze*, Cleup, Padova 2008, pp. 95-135.

DE VOS L., *Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Eine Vermutung*, in "Hegel Studien", 16, 1981, pp. 99-122.

DE ZAN J., *La filosofía social y política de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2009, pp. 426-442.

DELEUZE G., *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968; tr. it. Di G. Guglielmi, rivista da G. Antonello e da A. M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.

DERANTY J.-P., *Le parlement Hégélien*, in J.-F. KERVÉGAN e G. MARMASSE (a cura di), *Hegel penseur du droit*, CNRS Edition, Paris 2004, pp. 31-46, pp. 245-261.

DERATHÉ R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1979.

DI CARLO L., *Sistema giuridico e interazione sociale in Hegel*, ETS, Pisa 2006.

DI GIOVANNI G., *The Category of Contingency in the Hegelian Logic*, in W. E. STEINKRAUS - K. I. SCHMITZ, *Art and Logic in Hegel's philosophy*, Humanities Press, Atlantic Highlands (New Jersey) 1980, pp. 179-200.

DUBOUCHET P., *Philosophie et doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel*, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 132-135.

DUQUE F., *Die Logik des abstrakten Rechts bei Hegel*, in "Hegel Jahrbuch", 1993-1994, pp. 75-82.

DÜSING K., *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, in D. HEINRICH (a cura di), *Hegel philosophische Psychologie*, "Hegel-Studien", 1979, Beiheft 19, pp. 201-214.

- *Politische Ethik bei Plato und Hegel*, in "Hegel Studien", 19, 1984, pp. 95-145.

- *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in D. HENRICH (a cura di), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 15-38.

- *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*, in M. WALTHER (a cura di), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, pp. 163-189.

- *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel*, in G. DUSO – G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, cit., pp. 133-146.

DUSO G., *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 18, 1989, pp. 43-75.

- *Rivoluzione e legittimazione in Hegel*, in P. SCHIERA (a cura di), *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari 1979, pp. 139-204.

- *Der Begriff der Repräsentation bei Hegel und das moderne Problem der politischen Einheit*, Normos, Baden-Baden 1990.

- *Libertà e stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in ID. (a cura di), *Il contratto sociale*, cit., pp. 273-309.

- *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in G. DUSO – G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 171-185.

- (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

- *Platone e l'eticità greca nella lettura hegeliana*, in C. MOVIA (a cura di), *Hegel e Platone. Atti del convegno internazionale di Cagliari (21-22 Aprile 1998)*, Edizioni AV, Cagliari 2002, pp. 311-342.

- *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003.

- *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013.

EICHENHOFER E. e VIEWEG K. (a cura di), *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, "Kritisches Jahrbuch der Philosophie", 13, 2010.

EMUNDTS D., *Erfahren und Erkennen: Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 2012.

ERLE G., *Tre prospettive su veridicità e agire morale. Leibniz, Kant, Hegel*, ArchetipoLibri, Bologna 2011.

ESTRADA J. J. G., *Kant y Hegel: ética y política en la esfera interna y en le relaciones internacionales (el problema de la guerra)*, in AaVv, *Moralidad y eticidad. Estudios sobre Kant y Hegel*, Universidad del Valle, Santiago de Cali 2004, pp. 83-104.

FATTON R., *Hegel and the Riddle of poverty: The Limits of Bourgeois Political Economy*, in "History of Political Economy", 18, 4, pp. 575-600.

FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

FÉVRIER N., *La contingence dans la mécanique hégélienne*, in "Revue Philosophique de Louvain", 1/95, 1997, pp. 76-102.

FIASCHI G., *Individui e soggetti. A proposito di libertà soggettiva e modernità in Hegel*, in G. M. CHIODI – G. MARINI – R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 83-94.

- *Pubblico e privato: oltre la grande dicotomia moderna?*, in ID. (a cura di), *Governance: Oltre lo Stato?*, Rubbetino, Soveria Mannelli 2008.

FINE R., *Kant's Theory of Cosmopolitanism and Hegel's Critique*, in "Philosophy & Social Criticism", 29, 6, 2003, pp. 609-630.

FLEISCHMANN E., *Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XVIII, 1964, pp. 3-29.

- *Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik*, in "Hegel Studien", 3, 1965, pp. 181-207.

FOUCAULT M., *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*, a cura di M. Bertani, e A. Fontana, Gallimard, Seuil, Paris 1997; tr. it. a cura di M. Bertani e E. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998.

- *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*, a cura di M. Senellart, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Gallimard, Paris 2004.

FULDA H.-F., *Spekulative Logik als die 'eigentliche Metaphysik'. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, in D. P. PÄTZHOLD – A. VENDERJAG (a cura di), *Hegel Transformation der Metaphysik*, Dinter, Köln 1991, pp. 9-28.

- *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in D. HENRICH - R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts*, cit., pp. 393-498.

FURLANI S., *La critica hegeliana a Fichte nella << Scienza della Logica >>*, Bologna 2006.

GABRIEL M. – ŽIŽEK S., *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London – New York 2009.

GADAMER H. G., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen 1971; tr. it. a cura di R. Dottori, *La dialettica di Hegel*, con due lettere di M. Heidegger a H. G. Gadamer, Genova 1973.

GALLI G., *La «macchina» della modernità. Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in ID. (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 83-141.

- *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009.

GANS E., *Vorwort zur Rechtsphilosophie*, in SW, vol. VII (1830), pp. 1-13 (ora in *Ilting*, vol. I, pp. 590-599).

GEIGER I., *The Founding Act of Modern Ethical life: Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2007.

GENTILE G., *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), in ID. *Opere complete*, vol. XVII, Sansoni, Firenze 1954.

- *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916), in ID., *Opere*, vol. IV, Sansoni, Firenze 1955.

GERAETS T., *Hegel: L'Esprit absolu comme ouverture du système*, in "Laval théologique et philosophique", 42, 1, 1986, pp. 3-13.

GERARDI G., *La nozione di «Bildung» nel primo Hegel*, LED, Milano 2012, pp. 13-15.

GIUSPOLI P., *Verso la «Scienza della Logica». Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Verifiche, Trento 2000.

GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*, II vol., Quaderni 6-11 (1930-1933), a cura di V. Gerrattana, Einaudi, Torino 2007.

GREER M., *Individuality and the Economic Order in Hegel's Philosophy of Right*, in "The European Journal of the History of Economic Thought", 6, 4, 1999, pp. 552-580.

GREGOR M., *Hegel und Spinoza. Negativität in der gegenwärtigen Philosophie*, Turia & Kant, Wien 2012.

GRIMM J. – GRIMM W., *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Deutscher Taschenbuchen Verlag, München 1991 (1954).

GRÜNWALD B., *Modalität und empirisches Denken*, Meiner, Hamburg 1986.

GREWE W.G., *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Nomos, Baden-Baden 1984.

GUEROULT M., *Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 38, 1931, pp. 413-439.

- *Spinoza I: Dieu (Etique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968.

GÜNGÖREN B., *Hegels Auffassung von Spinoza und der Orientalischen Philosophie. Eine Parallele*, in "Hegel Jahrbuch", 2009, pp. 114-124.

GUZMAN L., "El Caracter Contingente de la Necesidad Absoluta en la Ciencia de la Lógica de Hegel", in "Ideas y Valores", 51/31, 2006, pp. 3-31.

HABERMAS J., *Hegels Kritik der französische Revolution* (1964), in ID., *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied 1967, pp. 89-107; tr. it. di A. Gajano, *La critica hegeliana alla rivoluzione francese*, in ID., *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 175-200.

- *From Kant to Hegel and Back – The Move Towards the Detranscendentalization*, in "European Journal of Philosophy", 7, 2, 1999, pp. 129-157.

HAERING T. L., *Hegel. Sein Wollen und Sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, vol. II (1938), Scientia, Stuttgart 1977, pp. 504-505.

HALBIG C., *Pensieri oggettivi*, in "Verifiche", 1-4, 2007, pp. 33-60.

HALLER H., *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*, Teubner, Leipzig & Berlin, 1921.

HARTMAAN K., *Hegels Logik*, De Gruyter, Berlin – New York 1999.

HAYM R., *Hegel und seine Zeit*, G. Olms, Berlin 1857.

HEIDEGGER M., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1956/57), in ID., *Identität und Differenz*, a cura di F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, I, 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, pp. 51-79; tr. it. a cura di U. M. Ugazio, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, in “aut aut”, 187-188, 1982, pp. 17-38.

HEINRICH D. – HORSTMANN R. P. (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihrer Logik*, Klett Cotta, Stuttgart 1982.

HENDERSON J. P. – DAVIES J. B., *Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings*, in “Journal of the History of Economic Thought”, 13, 2, 1991, 184-204.

HENRICH D., *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung* (1978), in ID., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, pp. 95-157.

- *Die Theorie über den Zufall* (1971), in ID., *Hegel im Kontext*, cit., pp. 157-186.

HENRY B.- FONNESU L. (a cura di), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini, Pisa 2000.

HERZOG L., *Inventing the Market. Smith, Hegel, and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2013.

HESPE F., *Eigentum ist das Dasein der Freiheit. Rechtsbegründung bei Kant und Hegel*, in “Hegel-Jahrbuch”, 1993-1994, pp. 102-115.

HICKS S. V., *International Law and the Possibility of a Just World Order: An Essay on Hegel's Universalism*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1999.

HOČEVAR R. K., *Hegel und der preußische Staat. Ein Kommentar zur Rechtsphilosophie von 1821*, Goldmann, München 1973.

HOFMANN H., *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; tr. it. a cura di G. Duso, *Rappresentazione-Rappresentanza. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, Giuffrè, Milano 2007.

- *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie*, Siemens Stiftung, München 1997.

HOFFMANN T. S., *Die Absolute Form: Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York 1991.

HOFFEIMER M. H., *Hegel's Criticism of Law*, in "Hegel Studien", 27, 1992, pp. 27-52.

HOFFMEYER J. F., *The Advent of Freedom: The Presence of Future in Hegel's Logic*, Associated University Press, Cranbury 1994.

HOLZHEY H. – MUDROCH V., *Historical Dictionary of Kant and Kantism*, Scarecrow Press, Lanham and London 2005.

HONNETH A., *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992 (nuova edizione 2003); tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

HORSTMANN R.-P., *Kant und der «Standpunkt der Sittlichkeit». Zur Destruktion der kantischen Philosophie durch Hegel*, in "Revue Internationale de Philosophie", 53, 4, 1999, pp. 567-582.

HÖSLE V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg 1987; tr. it. a cura di G. Stelli, *Il sistema di Hegel: L'idealismo della soggettività e il problema dell'intersoggettività*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.

HULGATE S., *Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic*, in "The Owl of Minerva", 27/1, 1995, pp. 37-49.

- *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel's Concept of Freedom*, in "Review of Metaphysics", 1995, pp. 857-881.

- *Hegel's Critique of Foundationalism in the 'Doctrine of Essence'*, in A. O'HEAR, *German Philosophy since Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 25-46.

- *Substance, Causality and the Question of Method in Hegel's Science of logic*, in S. SEDGWICK, *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling & Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 235-252.

- *The opening of Hegel's logic: from Being to Infinite*, Purdue University Press, West Lafayette 2006.

HYPPOLITE J., *Genèse et structure de la <<Phénoménologie de l'Esprit>> de Hegel*, 2 volumi, Aubier-Montaigne, Paris 1946; tr. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della <<Fenomenologia dello spirito>> di Hegel*, con una presentazione di M. Dal Pra, Firenze 1972.

- *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, PUF, Paris 1953.

- *Études sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris 1955; tr. it. di S.T. Regazzola, *Saggi su Hegel e Marx*, Bompiani, Milano 1963.

- *Figures de la pensée*, vol. I, PUF, Paris 1971.

IKÄNEIMO H., *Role of Intersubjectivity in Hegel's Encyclopaedic Phenomenology and Psychology*, in "Bulletin of the Hegel Society of Great Britain", 49-50, 2004, pp. 73-95.

IVALDO M., *Il sistema del diritto di Fichte. Per una rilettura del «Fondamento del diritto naturale»*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXXIX, 4, 1987, pp. 580-605.

ILLETTERATI L., *L'oggettività del pensiero*, in "Verifiche", 1-4, 2007, pp. 13-31.

ILLETTERATI L. – GIUSPOLI P. – MENDOLA G., *Hegel*, Carocci, Roma 2010.

ILLETTERATI L. – MENEGONI F. (a cura di), *Endliche und Undendliche in Hegels Denken*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004.

ILLETTERATI L. – MORETTO A. (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004.

ILTING K. H., *Zur Dialektik in der 'Rechtsphilosophie'*, in "Hegel Studien", 1975, pp. 38-45.

- *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit*, in D. HEINRICH – R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts*, cit., pp. 185-206.

- *Einleitung*, in G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a cura di K.-H. Ilting, vol. 1, pp. 25-126.

JARCZYK G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier, Paris 1980.

JAESCHKE W., *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte der Reflexionsbegriff in Hegel Logik-Entwürfen*, in "Hegel Studien", 13, 1978, pp. 85-117.

- *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla logica speculativa e sulla sua attualità*, tr. it. di A. Nuzzo, in A. NUZZO (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 27-52.

- *Eine neue Phase der Hegel-Edition*, in "Hegel Studien", 36, 2001, pp. 15-33.

JAMES D., *Subjective Freedom and Necessity in Hegel's Philosophy of Right*, in "Theoria", 131, 2012, pp. 41-63.

JANSEN W., *Krieg*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., III, pp. 576-583

KERVÉGAN J.-F., *Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 95, 1990, pp. 33-55.

- *L'Effectif et le Rationnel. Observations sur un topos hégélien et anti-hégélienne*, in F. DAGOGNET e P. OSMO, *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, Vrin, Paris 2000, pp. 239-253.

- *Begriff und Verwirklichung des Rechts bei Hegel*, “Jahrbuch für Hegelforschung”, 6-7, 2000-2001, pp. 159-182.

- *Souveraineté et représentation chez Hegel*, in “Revue française d'histoire des idées politiques”, 14, 2, 2001, pp. 321-336.

- *La théorie hégélienne du contrat: le juridique, le politique, le social*, in “Revue Germanique Internationale”, 15, 2001, pp. 127-143.

- *Le «droit du monde». Sujets, normes et institutions*, in J.-F. KERVÉGAN e G. MARMASSE (a cura di), *Hegel penseur du droit*, CNRS Edition, Paris 2004, pp. 31-46.

KERSTING W., *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., VI, pp. 901-946.

KIESEWETTER H., *Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus*, Hoffman und Campe, Hamburg 1974.

KLOTZ H. C., *O fundamento lógico da passagem do arbitrio para a liberdade ética*, in “Veritas”, vol. 55, 3, 2010, pp. 106-115.

KOJÈVE A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçon sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris 1947; tr. it. a cura di G. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École des Hautes-Études riunite e pubblicate da Raymond Queneau*, postfazione di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

- *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris 1981; tr. it. di R. D'Ettore, *Linee di una fenomenologia del diritto*, introduzione di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano 1989

KOSELLECK R., *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht Verwaltung und Soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Klett-Cotta, Stuttgart 1967; tr. it. a

cura di M. Cuppellaro, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Il Mulino, Bologna 1988.

- *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986.

- *Historik und Hermeneutik*, in H. G. GADAMER - R. KOSELLECK, *Hermeneutik und Historik*, Winter, Heidelberg 1987, pp. 9-28; tr. it. di P. Biale, *Ermeneutica ed istorica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1990, pp. 13-37.

KRYNEN J. – STOLLEIS M. (a cura di), *Science politique et droit public dans le faculté de droit européennes (XIIIè – XVIIIè siècle)*, Klostermann, Frankfurt am Main 2008.

KUSCH M. – MANNINEN J., *Hegel on Modality and Monadology*, in S. KNUUTILA (a cura di), *Modern Modalities*, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 1988, pp. 109-177.

LABARRIÈRE P.-J. - JARCZYK G., *Structure reflexive du reel chez Hegel*, in “Il Pensiero”, XXII, 1981, pp. 179-184.

LABARRIÈRE P.-J., *Hegel: une «philosophie du droit»*, in P.-J. LABARRIÈRE - G. JARCZYK, *Hegeliana*, Paris 1986, pp. 217-228.

LACAN J., *Le triomphe de la religion* précédé de *Discours aux catholiques*, a cura di J.A. Miller, Seuil, Paris 2005; tr. it. a cura di A. Di Ciaccia in *Dei nomi del padre* seguito da *Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006, pp. 59-111.

LAHREM S., *Zum Stellenwert der Kategorie Besonderheit in Ästhetik und Politik*, in “Hegel-Jahrbuch”, 1999, pp. 48-53.

LAITINEN A. – SANDIS C. (a cura di), *Hegel on Action*, Palgrave McMillan, Basingstoke and New York 2010.

LAMBERT J., *Hegel on Contingency, or, Fluidity and Multiplicity*, in “Bulletin of the Hegel Society in Great Britain”, 51-52, 2005, pp. 74-82.

LANDAU P., *Hegels Begründung des Vertragsrechts*, in M. RIEDEL, *Materialien*, II, cit., pp. 176-197.

LANDUCCI S., *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

LARDIC J.-M., *L'infinie et sa logique: Étude sur Hegel*, L'Harmattan, Paris 1995.

LEFEBVRE J.-P. – MACHEREY P., *Hegel et la société*, Puf, Paris 1984.

LÉONARD À., *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Vrin, Paris 1974.

LI VIGNI F., *La dialettica dell'etico. Lessico ragionato della filosofia etico-politica hegeliana nel periodo di Jena*, Guerini e associati, Milano 1992.

LINDERBERG S., *Entre Heidegger et Hegel: Eclosion et vie de l'être*, L'Harmattan, Paris 2011.

LIVIERI P., *Il pensiero dell'oggetto. Il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, Verifiche, Trento 2012.

LÖBIG C., *Zur Genesis der Staat: das Abstrakte Recht*, in "Hegel-Jahrbuch", 1993-1994, pp. 83-97.

LONGUENESSE B., *Hegel et la Critique de la Métaphysique*, Vrin, Paris 1981.

- *L'effectivité dans la logique de Hegel*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 4, 1982, pp. 495-503.

LOSURDO D., *Hegel, Marx e la tradizione liberale: libertà, uguaglianza, Stato*, Editori Riuniti, Roma 1988.

- *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992.

LUCAS H. C. – PÖGGELER O. (a cura di), *Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1987.

LUGARINI L., *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973.

- *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 13-66.

- *Finalità kantiana e teleologia hegeliana*, in "Archivio di storia della cultura", 5, 1992, pp. 87-103.

- *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Guerini e Associati, Milano 1998.

LUKÁCS G., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1971; tr. it. a cura di A. Scarponi, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1976.

- *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (1948); tr. it. a cura di M. Solmi, *Il giovane Hegel*, Einaudi,

Torino 1967. Si veda anche S. VECA (a cura di), *Hegel e la economia politica*, Mazzotta, Milano 1975.

LUTHER T. C., *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*, Lexington Books, Plymouth 2009.

MABILLE B., *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Aubier, Paris 1999.

MACHEREY P., *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris 2004 (1977).

MAIER F., *Die Idee der Freiheit und die Abstraktion des Rechts*, in "Hegel Jahrbuch", 1993-1994, pp. 124-130.

MANCINA C., *Differenze nell'eticità: amore, famiglia, società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1991.

MARCUSE H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1932; tr. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, presentazione di M. Dal Prà, Firenze 1969.

MARINI G., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» di Hegel*, Bibliopolis, Napoli 1978.

- *Il rapporto Savigny-Hegel nella storiografia recente*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico", 9, 1980, pp. 113-163.

- *Hegel: un'eredità incompiuta*, in G. M. CHIODI - G. MARINI - R. GATTI, *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 9-14.

- *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M. C. Pievatolo, Laterza, Roma-Bari 2007.

MARMASSE G., *Hegel et l'Injustice*, in "Les Études Philosophiques", 3, 2004, pp. 331-340.

MARX W., *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der Wissenschaft der Logik*, Frommann-Holzboog, Bad-Cannstatt 1972.

MASON R., *Spinoza on modality*, in "Philosophical Quarterly", 36, 144, 1986 pp. 313-342.

MASULLO A., *Il fondamento in Hegel* (1970), in ID., *Antimetafisica del fondamento*, Guida, Napoli 1971, pp. 45-135.

MCDOWELL J. H., *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Harvard 2009.

MEINECKE F., *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, a cura di H. Herzfeld, Oldenburg, München 1962 (1907); tr. it. a cura di A. Oberdorfer, *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1975.

MELAMED Y. Y., *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, in "Journal of the History of Philosophy", 48, 1, 2010, pp. 77-92.

- "Omnis determinatio est negatio": *determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel*, in E. FÖRSTER – Y. Y. MELAMED (a cura di), *Spinoza and German Idealism*, cit., pp. 175-196.

MENEGONI F., *Morale e moralità in Hegel*, Liviana Editrice, Padova 1982.

- *Struttura e soggetto dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993.

- *Lineamenti per una teoria dell'azione nella Filosofia dello spirito*, in F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'<<Enciclopedia>> hegeliana del 1817*, cit., pp. 455-561.

- *La morale*, in C. CESA (a cura di), *Guida ad Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 223-255.

MERCIER-JOSA R., *Pour lire Hegel et Marx*, Édition Sociales, Paris 1980.

MERKER N., *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, ed. aumentata, Editori Riuniti, Roma 1989.

MERTENS T., *Hegel's Homage to Kant's Perpetual Peace: An Analysis of Hegel's Philosophy of Right §§ 321-340*, in "The Review of Politics", 57, 4, 1995, pp. 665-692.

MICHELINI F., *Sostanza e Assoluto. La funzione di Spinoza nella <<Scienza della logica>> di Hegel*, prefazione di L. Lugarini, Dehoniane, Bologna 2003.

MONALDI M., *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000.

- *La ragione nella storia. Appunti per una rilettura del rapporto tra logica e storia in Hegel*, in C. CESA – A. FABRIS (a cura di), *Hegel. Scienza della logica*, in "Teoria", 1, 2013, pp. 199-209.

MONATERI P. G. – SOMMA A., *Il modello di Civil Law*, Giappichelli, Torino 2009.

MORFINO V., *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, prefazione di F. Papi, Guerini e associati, Milano 1997.

- *The Misunderstanding of the Mode in Hegel's Science of Logic (1812-16)*, in H. SHARP - J. E. SMITH (a cura di), *Between Hegel and Spinoza*, cit., pp. 23-31.

MOYAR D., *Thought and metaphysics: Hegel's critical reception of Spinoza*, in E. FÖRSTER – Y. Y. MELAMED (a cura di), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 197-213.

NANCY J. L., *L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997; tr. it. di A. Moscati, *L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 1998.

NESCHEN A., *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftsethischen Entwürfen*, in "Hegel Studien", 49, 2008.

NG K., *Hegel's Logic of Actuality*, in "The Review of Metaphysics", 1, 2009, pp. 139-172.

NICOLIN F., *Die neue Hegel-Gesamtausgabe. Voraussetzungen und Ziele*, in "Hegel Studien", 1, 1961, pp. 295-313.

NUZZO A., *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della filosofia del diritto*, Guida, Napoli 1990.

- *"Begriff" und "Vorstellung" zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel*, in "Hegel Studien", 25, 1990, pp. 41-63.

- *Vernunft und Verstand – Zu Hegels Theorie des Denkens*, in H. F. FULDA – R.-P. HORSTMANN (a cura di), *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel Kongress 1993*, Klett-Cotta, Stuttgart 1994, pp. 261-285.

- *La <<verità>> del concetto di libertà secondo Hegel: <<Dasein>> e idea della libertà nell'eticità*, in G. DUSO G. – G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, cit., pp. 149-170.

- *Corpo e Persona nel "diritto astratto" della Filosofia del diritto di Hegel*, in A. FERRARA - V. GESSA KUROTSCHKA – S. MAFFETTONE (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, Liguori, Napoli 2000, pp. 319-343.

OESTREICH G., *Policey und Prudentia civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat*, in ID., *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlin 1980, pp. 367-379; tr. it. a cura di P. Schiera, *Polizia (Policey) e*

Prudentia Civilis nella società barocca della Città e dello Stato, in *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Bibliopolis, Napoli 1989, pp. 213-231.

OLIVAS E., *La teoría hegeliana de la sociedad civil: la primera crítica contemporánea a la concepción liberal de la sociedad*, in “Nómadas”, 33, 1, 2012, pp. 1-18

PACI E., *Modalità coscienza empirica fondazione*, in “Il pensiero”, XI, 1966, pp. 5-23.

PADUI R., *The Necessity of Contingency and the Powerlessness of Nature: Hegel's two senses of Contingency*, in “Idealistic Studies”, 40, 3, 2010, pp. 243-255.

PASQUINO P., *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Odile Jacob, Paris 1998.

PAVANINI G., *Hegel, la politica e la storia*, introduzione di R. Bodei, De Donato, Bari 1980.

PEPERZAK A., *Zur Hegelschen Ethik*, in D. HENRICH – R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts*, cit., pp. 103-113.

- *Hegels Pflichten-und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der “Grundlinien der Philosophie des Rechts” §§ 142-156*, in “Hegel Studien”, 17, 1982, pp. 97-117.

- *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geist (Spekulation und Erfahrung II, 6)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1987.

- *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegel's “Philosophy of Right”*, Martinus Nijhoff Publisher, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987; tr. it. a cura di A. Gargano, *Filosofia e politica. Commentario della prefazione della Filosofia del diritto di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1991.

- *‘Second Nature’. Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel's Encyclopedia*, in “The Owl of Minerva”, 27, 1995, pp. 51-66.

- *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht - Boston 2001.

PÉREZ QUINTANA A., *Posibilidad según condiciones y necesidad en la lógica de Hegel*, in “Anales del seminario de metafísica”, XVI, 1981, pp. 119-136.

PERTILE J. P., *O Estado racional hegeliano*, in “Veritas”, 56, 3, 2011, pp. 9-25.

PIPPIN R., *Idealism as Modernism: Hegelians Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

PINKARD T., *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

PINSON J.-C., *Hegel: le droit et le libéralisme*, Puf, Paris 1989.

PLANTY-BONJOUR G., *Du régime représentatif selon Sieyes à la monarchie constitutionnelle selon Hegel*, in H. C. LUCAS - O. PÖGGELER (a cura di), *Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1987, pp. 13-35.

- *Le Projet Hégélien*, Vrin, Paris 1993.

PLEINES J. E., *Hegels Theorie der Bildung*, 2 volumi (vol. I: *Materialien zu ihrer Interpretation*; vol. II: *Kommentare*), Olms, Hildesheim 1983 e 1986.

PÖGGELER O., *Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel*, in "Hegel Studien", 38, 1998, pp. 165-184.

POPPER K. R., *The Open Society and its Enemies. Volume 2: Hegel and Marx*, Routledge, London – New York 1945; tr. it. a cura di R. Pavetto e D. Antiseri, *La società aperta e i suoi nemici. Vol. II: Hegel e Marx*, Armando, Roma 2004.

PRIDDAT B., *Hegel als Ökonom*, Duncker & Humblot, Berlin 1990.

PRUTSCH M. J., *Making Sense of Constitutional Monarchies in Post-Napoleonic France and Germany*, Palgrave MacMillan, Basingstoke – New York 2012.

QUANTE M., *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1993; tr. it. di P. Livieri, *Il concetto hegeliano di azione*, prefazione di F. Menegoni, Franco Angeli, Milano 2011.

- *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, con un'introduzione di R. Pippin, Suhrkamp, Berlin 2011.

RACINARO R., *Realtà e conciliazione in Hegel. Dagli scritti teologici alla filosofia della storia*, De Donato, Bari 1975.

- *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Franco Angeli, Milano 1985.

RAMEIL U., *Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie*, "Hegel Studien", 16, 1981, pp. 123-162.

RAMETTA G., *Il concetto del tempo. Eternità e <<Darstellung>> speculativa nel pensiero di Hegel*, prefazione di R. Bodei, Franco Angeli, Milano 1989.

- *Filosofia come “sistema della scienza”. Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Tamoni, Schio 1992.

- (a cura di), *La guerra nell'idealismo tedesco*, Franco Angeli, Milano 2003.

- *Politica e democrazia nell'idealismo tedesco*, in G. DUSO, *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp. 175-208.

- *Le difficoltà del potere costituente*, in “Filosofia politica”, 3, 2006, pp. 391-401.

- *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*, Cleup, Padova 2006.

- *Introduzione a ID.* (a cura), *Metamorfosi del trascendentale*, cit., pp. 7-11.

- *Fichte*, Carocci, Roma 2013.

RICHTER M., *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, New York 1995.

RIEDEL M., *Hegels Kritik des Naturrechts*, in ID., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 84-115; tr. it. a cura di E. Tota, *La critica di Hegel al diritto naturale*, in *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Bari 1975, pp. 35-65.

- *Die Rezeption der Nationalökonomie*, in ID. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 116-139; tr. it. a cura di E. Tota in *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Bari 1975, pp. 67-89.

- *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie* (1974), in ID. (a cura di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, vol. II, pp. 109-127

- *Bürgerliche Gesellschaft*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., II, pp. 719-800.

RILEY S., *Hegel and the Normative Foundations of Criminal Justice*, in “In-Spire. Journal of Law, Politics and Society”, 6, 1, 2011, pp. 1-15.

RINGMAR E., *The relevance of international law: a Hegelian interpretation of a peculiar seventeenth-century preoccupation*, in “Review of International Studies”, 21, 1, pp. 87-103.

RIPSTEIN A., *Universal and General Will. Hegel and Rousseau*, in “Political Theory”, 22, 3, 1994, pp. 444-467.

RITTER J., *Person und Eigentum: Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 34 bis 81*, in M. RIEDEL, *Materialien*, cit., vol. II, pp. 152-175.

ROCKMORE T., *Dialectic and Circularity: Is Hegelian Circularity a New Copernican Revolution?*, in N. G. LIMNATIS (a cura di), *The Dimensions of Hegel's Dialectic*, Continuum, London – New York 2010, pp. 55-75.

RODESCHINI S., *Il problema della rappresentanza nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, in “Dianoia”, 7, 2002, pp. 177-204.

- *Costituzione e popolo. Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*, Quodlibet, Macerata 2005.

ROLLWAGE J., *Das Modalproblem und die historische Handlung. Ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel*, Anton Pustet, München-Salzburg 1969.

ROSENKRANZ K., *Kritische Erläuterung des Hegel'schen Systems* (1840), Nachdruck, Hildesheim 1963.

- *Hegels Leben*, Duncker & Humblot, Berlin 1944; tr. it. e cura di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano 2012, pp. 719-767.

ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat*, 2 vol. R. Oldenburg, München/Berlin 1920; tr. it. a cura di R. Bodei, *Hegel e lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1976.

SAINT-GERMAIN C. E. de, *Raison et système chez Hegel. De la Phénoménologie de l'Esprit à l'Encyclopédie de Sciences Philosophiques*, pref. di B. Bourgeois, L'Harmattan, Paris 2004.

SALTER M. (a cura di), *Hegel and Law*, Ashgate, Aldershot 2003.

SANS G., *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Akademie, Berlin 2004.

SCARAVELLI L., *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, a cura di M. Corsi, Cadmo, Roma 1976.

SCATTOLA M., *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della dottrina politica nell'età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003.

- *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003.

- *La storia dei saperi politici dell'Europa moderna*, in AaVv, *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova 2012, pp. 197-225.

SCHIERA P., *Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco. Dall'Arte di governo alle Scienze dello Stato*, Giuffré, Milano 1968.

- *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1987.

- *Lo Stato moderno e il rapporto di disciplinamento/legittimazione*, in ID., *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 29-57.

- *Considerazioni sulla Begriffsgeschichte a partire dai Geschichtliche Grundbegriffe di Brunner, Conze e Koselleck*, in "Società e storia", 72, 1996, pp. 403-411.

SCHILD W., *Hegels Lehre von Notrecht*, in V. HÖSLE (a cura di), *Die Rechtsphilosophie in Deutschen Idealismus*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 146-163.

SCHMIDT G., *Der Spiel der Modalität und die Macht der Notwendigkeit. Zu Hegels Wissenschaft der Logik*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XVII, 1963, pp. 369-384.

SCHMITT K., *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, Berlin 1938.

- *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Duncker & Humblot, Berlin 2002; tr. it. di C. Mainoldi, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano 1987.

- *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln 1950; tr. it. a cura di F. Volpi, *Il Nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.

SCHWAB D., *Familie*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., II, pp. 253-301.

SCOGNAMIGLIO R., *Sovranità e decisione nella Filosofia del diritto di Hegel*, in "Filosofia Politica", 2, 1990, pp. 379-412.

SEDGWICK S., *Hegel's critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford University Press, Oxford 2012.

SHARP H. – SMITH J. E. (a cura di), *Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays*, Bloomsbury, London – New York 2012.

SHMUELI E., *Hegel's interpretation of Spinoza's concept of substance*, in "International Journal for Philosophy of Religion", vol. 1, 3, 1970, pp. 176-191.

SIEP L., *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften*, in "Hegel Studien", 9, 1974, pp. 155-207.

- *Was heißt ‚Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit‘ in Hegels Rechtsphilosophie?*, in "Hegel Studien", 17, 1982, pp. 75-96.

- *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels "Grundlinien des Philosophie des Rechts"*, in D. HENRICH – R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie*, cit., pp. 225-276.

- *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, in L. ELEY (a cura di), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 203-226.

- *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

SMENTONA M. J., *Hegel's Logical Comprehension of the Modern State*, Lexington Books, Lanham 2013.

SMITH S. B., *Hegel's Views on War, the State, and International Relations*, in "The American Political Science Review", 77, 3, 1983, pp. 624-632.

- *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context*, Chicago University Press, Chicago 1989.

SOLARI G., *Il concetto di società civile in Hegel* (1931), in L. FIRPO – G. SOLARI (a cura di), *La filosofia politica*, II, Laterza, Bari 1974, pp. 209-265.

- *La dottrina kantiana del matrimonio*, in "Rivista di filosofia del diritto", 1940, pp. 1-26.

SOMERS-HALL H., *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference*, Suny, Albany 2012.

SOUICHE-DAGUES D., *Logique et politique Hégéliennes*, Vrin, Paris 1983.

- *Le cercle hégélien*, PUF, Paris 1986.

- *Hégélianisme et dualisme: Réflexions sur le Phénomène*, Vrin, Paris 1990.

SOUAL P., *Intériorité et réflexion chez Hegel. Étude sur la Logique de l'essence chez Hegel*, L'Harmattan, Paris 2000.

STANG N. F., *Kant's Modal Metaphysics*, ProQuest, Cambridge 2008.

STEINBERGER P. J., *Hegel on marriage and politics*, in "Political Studies", XXXIV, 1986, pp. 575-591.

- *Logic and Politics. Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, New Haven and London 1988.

STEINER T., *Cameralisme et économie politique en Allemagne*, in "Revue économique", XLI, 6, 1990, pp. 1081-1086.

STEINMETZ G., *Regulating the Social. The Welfare State and the Politic and the Local Politics in Imperial Germany*, Princeton University Press, Princeton 1993.

STERN R., *Kant, Hegel and the Structure of the Object*, Routledge, London 1990.

STEWART J. (a cura di), *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University Press, Evanston 1996.

STILLMAN P. G., *Person, Property and Civil Society in Hegel's Philosophy of Right*, in P. VERENE (a cura di), *Hegel's Social and Political Philosophy: The Philosophy of Objective Spirit*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1980, pp. 103-118.

- *Property, Contract, and Ethical Life in Hegel's Philosophy of Right*, in D. CORNELL – M. ROSENFELD – D. G. CARLSON (a cura di), *Hegel and Legal Theory*, Routledge, New York 1991, pp. 205-222.

STOLLEIS M., *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, Beck, München 1988; tr. it. di C. Ricca, *Storia del diritto pubblico in Germania. Pubblicistica dell'impero e scienza di polizia*, Giuffré, Milano 2008.

- *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band: Staatslehre und Verwaltungswissenschaft, 1800-1914* Beck, München 1988.

STRAUSS L., *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago and London 1953; tr. it. a cura di N. Pieri, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 1990.

TAYLOR C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

THEIS R., *Volonté et Liberté. Commentaire de l'Introduction à la Philosophie du Droit de Hegel*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 45, 1979, pp. 369-385.

THEUNISSEN M., *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in D. HENRICH – R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie*, cit., pp. 311-381.

THOMPSON M. J., *Hegel's Anti-Capitalist State*, in "Discussiones Filosóficas", 14, 2012, pp. 43-72.

TYLER C., *Hegel, war and the tragedy of imperialism*, in "History of European Ideas", 3, 4, 2004, pp. 403-431.

TILIETTE X., *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995.

TOMBA M., *Diritto ed eticità nella famiglia nella Rechtsphilosophie di Hegel*, in "Verifiche", 1-2, 1994, pp. 57-95.

- *La funzione politica della famiglia nello Stato hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale*, in "Filosofia politica", 3, 1995, pp. 425-444.

- *Potere e costituzione in Hegel*, in G. DUSO (a cura di), *Il potere*, cit., pp. 297-316.

- *Hegel: pensare la pluralità*, in G. M. CHIODI – G. MARINI – R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hegel*, cit., pp. 105-109.

- *Rinascita della guerra giusta? Kant difeso dai suoi ammiratori*, in "Dialettica e filosofia", 2008, pp. 1-20.

TONELLA G., *Il problema del diritto di resistenza. Saggio sullo Staatsrecht tedesco alla fine del Settecento*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007.

TOUBOUL H., *Le crime et le sujet dans la philosophie du droit*, in "Philosophique", 15, 2012, pp. 25-44.

TUNICK M., *Hegel's justification of hereditary monarchy*, in "History of Political Thought", 12, 3 1991, pp. 481-496.

UTZ K., *Die Notwendigkeit des Zufalls: Hegels spekulative Dialektik in der "Wissenschaft der Logik"*, Schöningh, Paderborn 2001.

VECA S., *Sulla genesi della modalità in Kant*, in "Il pensiero", 1-2, XI, 1966, pp. 23-57.

- *Fondazione e modalità in Kant*, Il Saggiatore, Milano 1969.

VERRA V., *Storia e seconda natura in Hegel*, in ID., *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 81-98.

- «Idee» nel sistema hegeliano, in ID., *Lecture hegeliane*, cit., pp. 163-185.

VIEILLARD-BARON J.-L., *La "Wirklichkeit" ou réalité effective dans les <<Principes de philosophie du droit>> de Hegel*, in "Revue Philosophique de Louvain", 103, 2005, pp. 347-363.

VIEILLARD-BARON J.-L. – ZARKA C. Y. (a cura di), *Hegel et le droit naturel moderne*, Vrin, Paris 2006.

VIEWAG K., *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Rechtsphilosophie*, Wilhelm Fink, München 2012.

VITIELLO V., *La “posizione” di Kant nella logica hegeliana*, in “Il Pensiero”, XVIII, 1973, pp. 18-53.

- *Sull’essenza nella Logica hegeliana*, in “Il Pensiero”, XXII, 1981, pp. 165-177.

- *Möglichkeit und Wirklichkeit in der Kantischen und Hegelschen Logik*, in D. HENRICH (a cura di), *Kant oder Hegel*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, pp. 250-266.

VOGT P., *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Akademie, Berlin 1968.

YAMANE T., *Wirklichkeit. Interpretation eines Kapitels aus Hegels “Wissenschaft der Logik”*, Lang, Frankfurt a.M./Bern/New York 1983.

YEOMANS C., *Freedom and Reflexion: Hegel and the Logic of Agency*, Oxford University Press, New York 2012.

WAHL J., *A propos de l’Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève*, in “Deucalion”, 5, 1955, pp. 77-99.

WALTON A. S., *Economy, utility and community in Hegel’s theory of civil society*, in Z. A. PELCZINSKI (a cura di), *Studies in Hegel political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, Melbourne 1984, pp. 244-261.

WEIL E., *Hegel et l’État*, Vrin, Paris 1950.

WESTPHAL M., *Hegel, Freedom, Modernity*, State Of New York University Press, New York 1992.

WILLIAMS R. R., *Hegel’s Ethics of Recognition*, California University Press, Berkeley – Los Angeles 1997.

WLADIKA M., *Kant in Hegels “Wissenschaft der Logik”*, P. Lang, Frankfurt am Main 1995.

WOLFF M., *Hegels staats-theoretischer Organizismus. Zur Begriff und zum Methode der Hegelschen Staatswissenschaft*, in “Hegel Studien”, 19, 1984, pp. 147-177.

WOOD A. W., *Hegel Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

ŽIŽEK S., *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993.

- *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London – New York 2012.